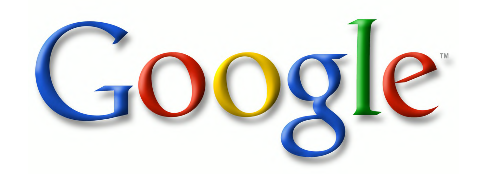
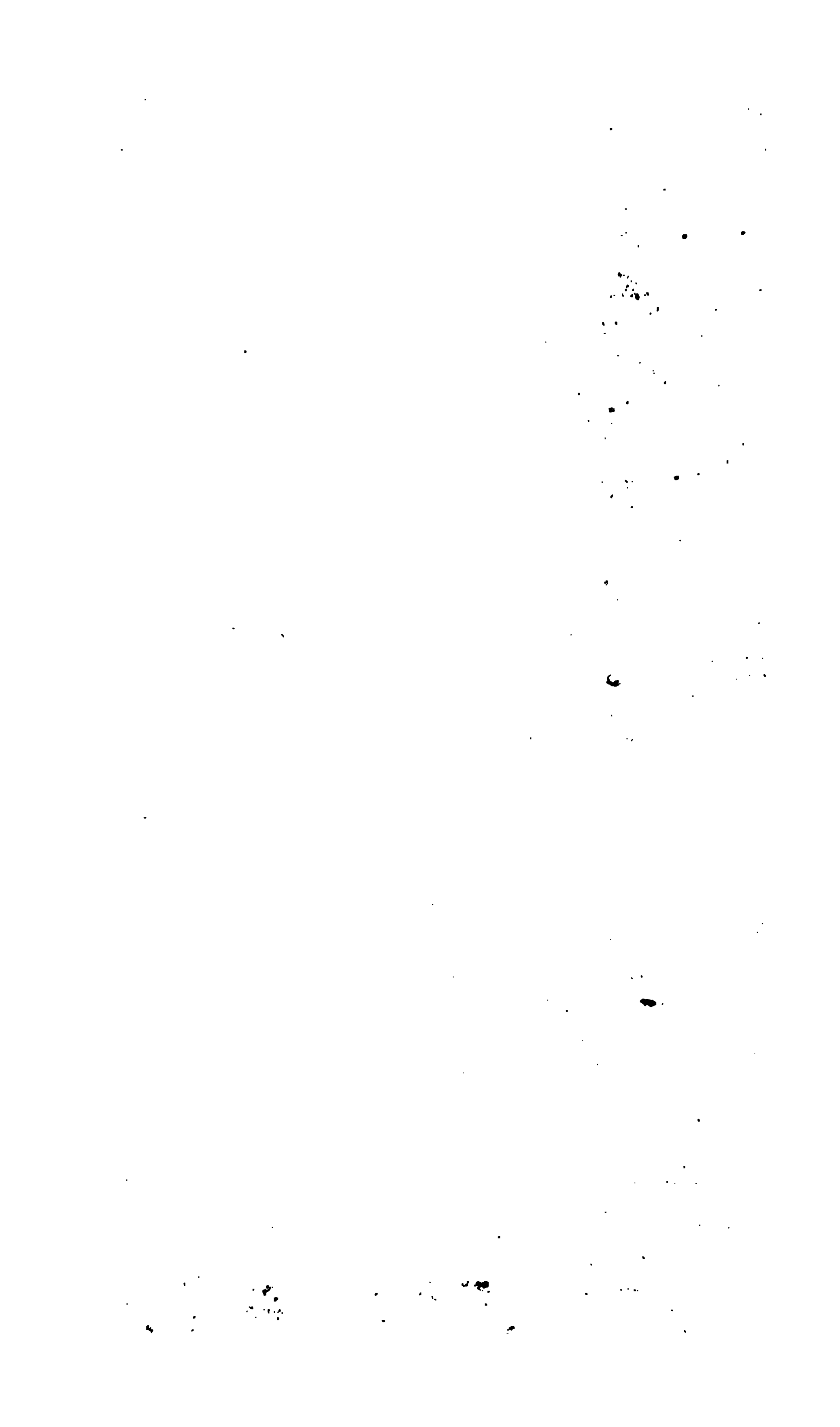










Commentar

zu den Briefen

des Paulus an die Corinther.

Von

Gustav Billroth,
Doct. und Privatdocenten der Phil. an der Universität Leipzig.

Leipzig, 1833.
Weidmann'sche Buchhandlung.


BIBLIOTHECA·BODLEIANA·

Vorrede.

Die Exegese der neutestamentlichen Schriften hat in dem letzten halben Jahrhundert zwei Stadien durchlaufen, und in neuester Zeit ihren Lauf auf dem dritten begonnen. Nachdem ihr, besonders seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts, die starre Orthodoxie so harte Fesseln angelegt hatte, daß unter denselben jede freiere Bewegung verhindert wurde, und der großartige Geist, in welchem die Häupter der Exegese im Jahrhundert der Reformation gewirkt hatten, fast gänzlich untergegangen und vergessen war, zeigte sich in der zweiten Hälfte des genannten achtzehnten der wohlthätige Einfluß der von allen Seiten immer mehr hereinbrechenden Aufklärung. Man schüttelte jene schweren Fesseln ab, man gab die Inspirationstheorie auf, man lernte die Bibel, wenn man an ihre Auslegung gehen wollte, vorerst wie jedes andere Buch ansehen und ihren Inhalt frei zu prüfen.

Allein die Aufklärung wirkte nicht bloß negativ, befreiend, sondern auch positiv, selbstständig neu gestaltend. So wohlthätig die erstere Seite ihrer Wirksamkeit gewesen war, so verderblich wurde die zweite. Denn wenn die Exegese aus der einen Befangenheit so eben frei gemacht war, so wurde sie dafür sofort in eine zweite gefesselt. Dem Einflusse der Orthodoxie war sie entwachsen: aber sie wurde dem philosophischen und religiösen Interesse der Aufklärung unterthan. So zeigte sich die größte Inconsequenz. Einerseits wollte man frei und unbefangen prüfen und alle Auctorität der Bibel, wenigstens so lange man exegesierte, dahingestellt sein lassen: andererseits konnte man die letztere selbst doch für die praktischen Zwecke nicht ent-

behren, und mußte sich inzwischen damit begnügen, in ihr einen seinem eigenen philosophischen und religiösen Standpunkte angemessenen Sinn nachzuweisen. Und — dies ist die Hauptsache — nicht etwa bloß in der populären Exegese äußerten die philosophischen und theologischen Ansichten der Erklärer ihren Einfluß, sondern auch in der eigentlich gelehrten. Während diese auf der einen Seite an historischem Apparat, besonders durch die Verdienste der Eichhornschen Schule immer reicher ward, — ein Reichthum, von dem noch unsere Zeit lange den Genuß haben wird; stand sie doch auf der andern Seite in dogmatischer Hinsicht nicht auf rein historischem Boden, sondern bestrebte sich, dasjenige, was im N. T. ihrer Dogmatik nicht entsprach, wegzuerklären. Zu letzterm Zwecke mußte vorzüglich die Methode, nach der man im Grammatischen und Lexikalischen verfuhr, dienen. Weil man wußte, daß das Griechische des N. T. nicht das der klassischen Zeit ist, und daß namentlich das Hebräische und Aramäische auf dasselbe einen großen Einfluß gehabt hat, so bildete man eine Grammatik des N. T., welche aller rationellen Grundlage entbehrt und aller Gesetze entbunden ist. Wie diese entstand und durchgeführt wurde, wie es durch sie dahin kam, daß die theologische Exegese den Philologen zum Gespött diente, welche Commentare aus ihr hervorgegangen sind, dies ist bekannt genug und braucht hier nicht weiter auseinandergesetzt zu werden.

Gegen dieses Unwesen erhob sich denn allmählig seit ungefähr 10 bis 15 Jahren die streng grammatisch-historische Schule, welche es sich zur Aufgabe machte, abgesehen von allen dogmatischen Interessen, denjenigen Sinn aus dem Texte zu entwickeln, den der Schriftsteller mit seinen Worten verbunden hat. Besonders durch Winers Verdienste bekam sie an einer rationellen Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms eine sichere Grundlage. Dieser kann fortan niemand mehr entbehren, der nicht auf das Recht mitzusprechen gänzlich verzichten will. Und eben so wenig kann sich der Exeget der Anforderung entziehen, sich die zur Erklärung seines Schriftstellers nothwendigen historischen Kenntnisse im weitesten Sinne, so vollständig wie möglich zu erwerben.

Dies sind anerkannte Principien, und es würde nicht der

Mühe lohnen, sie auch nur zu erwähnen, wenn sich an ihre Erwähnung nicht die Erörterung einer andern Frage anknüpfte.

Es fragt sich nämlich, ob die genannten grammatischen (oder richtiger: linguistischen, durch welchen Ausdruck das Lexikalische mit eingeschlossen ist) und historischen Kenntnisse (so wie das Vorhandensein der rein subjectiven Erfordernisse bei einem Exegeten, also glücklicher Geistesanlagen) schon hinreichen, um auf den Standpunkt zu stellen, von wo aus eine vollendete Auslegung der Bibel möglich ist. Rückert in der Vorrede zu seinem Commentar zum Römerbriefe (S. IX) äußert sich folgendermaßen: „der Exeget des N. T. als solcher hat wegen der Bedeutung, die das N. T. für die christliche Kirche als Quell und Norm ihrer theologischen Erkenntniß hat, gar kein System, und darf keins haben, weder ein dogmatisches, noch ein Gefühlssystem, er ist, wiefern er Exeget ist, weder orthodox, noch heterodox, weder Supranaturalist, noch Rationalist, noch Pantheist; er ist weder fromm noch gottlos, weder sittlich noch unsittlich, weder zart empfindend noch gefühllos; denn er hat bloß die Pflicht, zu erforschen, was sein Schriftsteller sagt, um dies als reines Ergebniß dem Philosophen, Dogmatiker, Moralisten, Asketen u. s. w. zu übergeben."

Diese Worte klingen sehr annehmlich und die Erfüllung der durch sie gestellten Bedingungen scheint geradesweges zu dem Ziele der Auslegung: Verständniß dessen, was der vorliegende Schriftsteller sagen wollte, zu führen. Allein nichtsdestoweniger ist der ganze Standpunkt, von dem aus sie gemacht werden, ein unstatthafter, weil abstracter. Es würde hier zu weit führen, diese Unstatthaftigkeit theoretisch aus dem Begriffe des Erkennens darzuthun. Es müßte vor allen darauf aufmerksam gemacht werden, daß sich der erkennende Geist zu dem Gegenstande seiner Erkenntniß nicht wie ein äußerliches verhält, sondern daß das Erkennen eben in der Aufhebung der Schranke zwischen Subject und Object besteht, — daß es also ein Widerspruch ist, zu verlangen, jemand solle einen fremden Gedanken, oder gar ein System von fremden Gedanken, einen zusammenhängenden Lehrbegriff selbst begreifen und andern darlegen, ohne seine eigenen Ansichten (um diesen Ausdruck hier



sen, und kann nicht anders sein. Die Dogmatik will das wahrhaft **Vernünftige**, den **Geist**, der sich im Christenthum geoffenbart hat, erkennen. Da aber dieser Geist eben in der Offenbarung in eine **zeitliche Erscheinug** eingetreten ist, so wurde er auch von Menschen einer durch eine bestimmte Zeit bedingten Bildung erfaßt. Diese Menschen waren zunächst die Apostel und ihre Bildung die des Jüdischen Glaubensbewußtseins *). Wenn daher auch der in Christo Mensch gewordene *λόγος* das neue, das christliche Glaubensbewußtsein hervorrief, dessen Ausdruck die Wahrheit in ihrer unmittelbaren Gestalt ist, so faßten sie doch oft die christliche Wahrheit nur im Jüdischen Glaubensbewußtsein auf. Es ist z. B. für eine unbefangene Auslegung keine Frage, daß die Apostel, und namentlich Paulus, sich eine leibliche Wiederkunft Christi in den Wolken u. s. w., und zwar innerhalb eines Menschenlebens bevorstehend dachten. Was ist nun mit dieser nicht eingetroffenen Hoffnung für den dogmatischen Zweck anzufangen? — Es ist, um ein anderes Beispiel zu geben, keine Frage, daß sowohl Christus, als die Apostel, und namentlich wieder Paulus, sich oft der Jüdischen Vorstellung **bewußt** accommodiert haben. Daß z. B. Christus bei der Geschichte mit dem Zinsgroschen wohl gewußt hat, daß eine solche Argumentation eigentlich gar keine sei, können wir ihm wohl zutrauen, und Paulus sagt selbst von sich 1 Cor. 9, 20: den Juden bin ich worden als ein Jude, auf daß ich die Juden gewinne u. s. w. **Wie weit** sollen wir nun eine solche Accommodation annehmen? Sind vielleicht sogar die Ausdrücke *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο, ἡ δικαιοσύνη ἡ ἐκ πίστεως* u. s. w. bloß Accommodationen an Jüdische oder überhaupt Orientalische Vorstellungsweisen? Oder sind sie der Ausdruck ewiger, über alle Zeit erhabener Wahrheiten? Und welche sind diese Wahrheiten?

Darüber Erörterungen anzustellen und in den biblischen

---

*) Ich entlehne diesen Ausdruck aus dem für die wissenschaftliche Begründung einer dogmatischen Exegese sehr wichtigen Werke von G. Ch. R. Matthäi: Neue Auslegung der Bibel, Göttingen 1831, so wie die obigen Worte aus einer Recension dieses Buches, in der ich die Principien desselben kurz darzustellen versucht habe (Leipz. Literaturztg. 1832, Nr. 113. 114).



sein, etwas Fremdartiges, wie subjective Gefühle und allerlei willkührliche Reflexionen in die Bibel hineinzutragen: denn gerade sie werden am klarsten das Bewußtsein des Unterschiedes haben, welcher stattfindet zwischen der noch unentwickelten Idee, wie sie bei der Stiftung der Kirche thätig war, zwischen der Entwickelung derselben durch den Lauf der Kirche, und zwischen der gegenwärtigen wissenschaftlichen Theologie, welche aus beiden erwächst" *).

Diese Auslegung thut demnach den Worten der biblischen Schriftsteller keine Gewalt an: sie behauptet nicht, daß die letzteren sich der wissenschaftlichen Begriffe, die sie aus ihren Vorstellungen entwickelt, bewußt waren (vergl. die Anm. zu unserm ersten Briefe, 1, 19, S. 13 und 14), sondern läßt der streng philologisch-historischen Betrachtung ihr volles Recht widerfahren. Will man sie eine allegorische nennen und sie mit diesem Namen brandmarken, so ist dies ein entschiedenes Mißverständniß. Denn dann muß man alles wissenschaftliche Begreifen der Offenbarung des Göttlichen in der Natur, Geschichte oder Kunst, als ein allegorisches ansprechen. Bei einem Kunstwerke z. B. ist es wohl jetzt allgemein anerkannt, daß der Schöpfer desselben sich der Idee, die dem Werke selbst zum Grunde liegt, nicht wissenschaftlich bewußt zu sein braucht, sondern daß er sie in der unmittelbaren Anschauung hat, daß es aber nichtsdestoweniger die Aufgabe der Wissenschaft ist, jene Idee zu entwickeln. Und niemand nennt eine solche Entwickelung der Idee, z. B. einer Sophokleischen Tragödie, eine allegorische, wenn sie anders im rechten Sinne gehandhabt wird. Eine allegorische Auffassung und Auslegung findet nur da statt, wo ausdrücklich zweierlei getrennte Bedeutungen Einer und derselben Erscheinung neben einander angenommen werden. Allein die theologische Auslegung der Bibel erkennt nicht zwei Wahrheiten neben einander an, sondern es ist ihre Aufgabe denselben Inhalt, der in der Bibel in der Form der Vorstellung gegeben ist, in die Form des Begriffes umzusetzen. Dadurch wird aber die Vorstellung nicht als etwas

*) Siehe Vatke in seiner Rec. von Pelts Thessalonicherbriefen, in den Berl. Jahrbb. für wissensch. Kritik, Novemberheft 1830.

niedereres abgestreift, zurückgelassen, sondern nur zur immanenten Vorstellung erhoben. Der Begriff, wie er sich in der Dogmatik entwickelt, will nicht etwas für sich, neben und außerhalb der Vorstellung sein, ebensowenig als das Unendliche etwas neben und außerhalb des Endlichen ist. Somit ist der Vorwurf, als ob jene Auslegung den christlichen, für das fromme Gefühl gegebenen Inhalt verflüchtige, den Werth desselben verkenne und ihre philosophischen Kategorien statt seiner substituiere, ein durchaus ungerechter.

Ich mußte so ausführlich über diese theologische Seite der Exegese sprechen, nicht als ob sie in gegenwärtigem Commentar die vorherrschende wäre (denn gerade die Corintherbriefe enthalten wenig rein dogmatischen Stoff), sondern weil sie meistens allzusehr verkannt und verketzert wird, und ich diejenigen Stellen des vorliegenden Buches, in denen ich sie hervortreten zu lassen versucht habe, nicht ohne einige Bevorwortung lassen durfte. Nach meinem Dafürhalten kann aber die Exegese, wenn sie ihr drittes Stadium glücklich durchlaufen will, die neuere Philosophie nicht ignorieren; sie wird vielmehr mit innerer Nothwendigkeit zu ihr hingeführt, und zwar dies gerade, je unbefangener zu sein sie sich vorgesetzt hat. Ein merkwürdiges und schlagendes Beispiel giebt hievon das schätzbare Werk Usteri's: Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffes, welches in seiner neuesten (vierten) Auflage (Zürich 1832) durchaus das Streben beurkundet „nicht etwa über die dogmatischen Vorstellungen der Apostel aus dem Standpunkte unserer Vorstellungen Reflexionen anzustellen und jene einer negativen Kritik zu unterwerfen, sondern an dem Faden der positiven Einheit der Idee festhaltend, jene subjectiven Formen der Auffassung als nothwendige Entwickelungsmomente der Idee zu erkennen“ (Vorr. S. VII). Und kein anderer Standpunkt ist es, den ich in den dogmatischen Stellen gegenwärtiger Schrift zu nehmen gewagt habe: es ist mir höchst erfreulich, mich gegen diejenigen, die denselben mißbilligen, vorläufig also wenigstens auf Ein Werk von anerkanntem exegetisch-dogmatischen Verdienste berufen zu können. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß ich für die Beurtheilung dieser Seite meines Commentars Bekanntschaft mit der genannten Philosophie in Anspruch nehme und voraussetze, schon deshalb, weil

man sonst vielleicht gar wähnen könnte, die von mir gebrauchte Terminologie, z. B. in den Worten: Moment, aufheben, Identität, Unendlichkeit u. s. w., sei eine willkührliche und ins Blaue hineingehende, da doch alle diese Termini ihren bestimmten wissenschaftlichen Sinn und Platz im Systeme haben, außerhalb desselben aber so wenig verstanden werden können, als etwa irgend ein grammatischer Terminus bevor man Grammatik studiert hat.

Doch genug von dieser Seite vorliegender Schrift. Ueber die Grundsätze die ich in anderer Hinsicht in derselben befolgt habe, kann ich mich um so kürzer fassen, da ich in ihnen mich ganz zur grammatisch-historischen Schule bekenne. Was zuerst das Sprachliche betrifft, so versteht es sich von selbst, daß ich überall auf Winers vortreffliches Werk, welches sich in den Händen jedes Exegese Studierenden befindet, verwiesen und mich bestrebt habe, daß mein Commentar ganz von dem Geist dieser Sprachforschung durchdrungen erscheine. Vortreffliche Dienste leisteten mir auch, besonders für den zweiten Brief, Fritzsche's **Dissertatt. II de nonnullis posterioris ad Corinthios epistolae locis, Lips. 1824**, welche ich natürlich durchgehends berücksichtigen mußte. Das Lexikalische habe ich, wie es sich für einen Commentar gebührt, möglichst ausgeschlossen; die meisten neutestamentlichen Commentare haben hierin gar kein festes Princip und ziehen das Gebiet des Lexikons mit in ihr Bereich. Die Norm für die Aufnahme oder Nichtaufnahme von etwas Lexikalischem scheint mir die zu sein, ob die Darstellung des Zusammenhanges und Gedankenganges (welche ein Hauptgeschäft eines Commentars ist) die Berücksichtigung der lexikalischen Bedeutung eines Wortes nöthig macht, oder nicht. Doch lassen sich die Grenzen hier freilich nicht so scharf ziehen, und ich bekenne im Voraus, hier zuweilen dem Tadel der Inconsequenz Raum gegeben zu haben. Wo lexikalische Verweisungen nöthig waren, habe ich mich stets an Wahl's **Clavis** (2te Aufl. 1829) gehalten.

Daß sich übrigens in den sprachlichen Bemerkungen vielleicht manches, was kleinlich und unnöthig scheinen könnte, vorfindet, wird man hoffentlich bei dem jetzigen Stande der Exegese nicht tadeln. Die echt rationelle Behandlung ist lange noch

nicht so weit verbreitet, als sie es verdient, und ich habe jene grammatische Subtilität mit Fleiß geübt (selbst auf die Gefahr hin, daß mein Commentar dadurch ein etwas buntscheckiges Ansehen bekäme), theils um den jüngern Exegeten, für den gegenwärtige Schrift in dieser Hinsicht vorzüglich bestimmt ist, zu gewöhnen, das Grammatische, welches ja die einzig sichere Grundlage der Exegese ist, stets strenge vor Augen zu haben, theils weil ich es zur Zeit noch für Pflicht jedes Exegeten halte, jetzt, wo sich die neutestamentliche Sprachforschung erst seit Kurzem „aus den Fesseln einer schmählichen Empirie" losgemacht hat, dem Leser, der vorläufig mit Recht Mißtrauen gegen seine grammatische Behandlung des Textes hegt, immer zu beweisen, daß er fortwährende Wachsamkeit über diesen so nöthigen Theil der Schrifterklärung übt.

Für das historische Element des Commentars habe ich besonders mehreres in neuester Zeit erschienenes benutzen können, namentlich, außer den Einleitungen ins N. T., Neanders Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, Hamb. 1832, Schraders Schrift: der Apostel Paulus, 2 Theile, Leipz. 1830 und 1832, so wie mehrere vortreffliche Abhandlungen Bleeks in den: theologischen Studien und Kritiken, und die ausgezeichnete Abhandlung Baurs über die Christusparthei in der Tübinger Zeitschrift für Theologie. Ich habe die Resultate dieser Schriften, so weit ich mit ihnen übereinstimmen konnte, dankbar in meinen Commentar aufgenommen, welcher letztere jedenfalls dadurch nicht ganz ohne Nutzen sein möchte, daß er diese neuesten Forschungen, die, wenn sie bloß in Zeitschriften stehen, dem größern Publikum selten zu Gute kommen, wenigstens ihren Resultaten nach verbreiten hilft. Was anderweitige, für die Erklärung des Textes nothwendige Notizen aus der Geschichte und den Alterthümern betrifft, so habe ich sie so kurz wie möglich gefaßt und, um nicht unnöthige Citate zu häufen, auf die gangbarsten Handbücher, namentlich auf Winers Biblisches Reallexikon, verwiesen.

Endlich das Verhältniß zu meinen Vorgängern in der Erklärung gegenwärtiger apostolischen Briefe anlangend, so ist es bekannt, daß gerade in neuester Zeit verhältnißmäßig wenig über die Corintherbriefe erschienen ist, während über andere Schriften

des Paulus, namentlich über den Römerbrief, in dem Zeitraum weniger Jahre vier bis fünf ausführliche Commentare verfaßt sind. Schon deshalb war ich ganz vorzüglich auf die ältern Ausleger hingewiesen. Aber auch ohnehin war ja nichts nöthiger, als ein ernstliches Eindringen in den Geist der letztern, sowohl der Kirchenväter, als der großen Commentatoren des XVI und XVII Jahrhunderts: dahin habe ich also vorzüglich gestrebt, wohl wissend, welche Schätze dort zu heben sind *). Es war meine Aufgabe, hier ganz historisch zu verfahren und den Faden richtigen Verständnisses, der sich durch die Schriften jener Männer hinwindet und fast an keiner Stelle gänzlich abreißt, immer zu verfolgen. Irgendwo findet man, wenn man sich nicht die Mühe verdrießen läßt, auch die minder wichtigen und weniger glänzend dastehenden Commentatoren zu durchforschen, fast jedesmal das Richtige. Dies immer hervorzuheben, war mein eifrigstes Bestreben. Daher habe ich nicht sowohl mein Augenmerk darauf gerichtet, falsche Ansichten zu widerlegen — die leichteste Art, seinem Commentar das Ansehen von Gründlichkeit zu geben! — als die richtige überall recht scharf zu fassen und klar vor Augen zu stellen. Die falschen wurden nur berücksichtigt, entweder insofern sie von irgend einer Seite Wahrheit enthielten und den Ausgangspunkt zur Entwickelung des Richtigen gaben, und das Letztere befestigen halfen, oder (doch dies höchst selten) insofern sie ein warnendes Beispiel waren, wie dogmatische Befangenheit auch selbst die größten Exegeten zuweilen verblendet hat. Zur Erreichung jenes Hauptzweckes aber, das Richtige in möglichst scharfen Umrissen darzustellen, hielt ich es für dienlich, häufig die eigenen Worte desjenigen, der den Sinn nach meinem Dafürhalten am glücklichsten getroffen hatte, beizubehalten. Auch in der Exegese zeigt sich das Charakteristische des Genius, durch einen glücklichen Wurf das Wahre zu treffen, und den nur zu leicht sich wieder entwindenden Gedanken durch das Wort zu bannen. Ist dies

*) Noch neuerdings sagt Winer in einer Rec. in der Leipz. Literaturztg 1833, Nr. 44: „der Streit unter den Exegeten hat gewöhnlich wieder auf das Verständniß, welches die protestantische Kirche früher festgehalten, als auf das richtige hingeführt.“

einmal geschehen, so ist der adäquate Ausdruck da, und der spätere Ausleger trifft ihn vielleicht nie wieder so, thut daher besser, ihn wörtlich beizubehalten. Namentlich hätte ich bei den beiden größten und über alles Lob erhabenen Auslegern, Chrysostomus *) und Calvin, es nicht wagen mögen, dasjenige was sie einmal durch die Macht ihres Geistes in plastischer Vollendung und Abrundung hingestellt haben, in anderer Form dem Leser vor Augen zu stellen, als in der von ihnen selbst gegebenen.

Noch ist einiges über den von mir zum Grunde gelegten Text zu sagen. Ich mußte ohne Zweifel einen weit verbreiteten nehmen und wählte zu dem Ende den Knappischen, und zwar nach der neuen Ausgabe, die Göschen von demselben besorgt, mit einer Lat. Uebersetzung und der Angabe der Abweichungen des Lachmann'schen Textes begleitet hat: **Novum testamentum Graece et Latine — edidit Ad. Goeschen, praefatus est Fr. Lücke. Lips. 1832.** Den Lachmann'schen Text selbst konnte ich schon wegen seiner leider noch allzugeringen Verbreitung nicht zum Grunde legen; wohl aber habe ich ihn überall, wo seine Abweichungen vom Knappischen von einiger Wichtigkeit waren, berücksichtigt, und mich so bemüht, auch mein Scherflein beizutragen, daß der Nutzen jener hochverdienstlichen Arbeit anerkannt werde. Der Kürze wegen habe ich immer gesagt: die Lachmann'sche Lesart, ohne die Auctorität anzuführen, da man ja weiß, auf welche Auctoritäten sie sich gründet, und sich im Einzelnen auch leicht darüber aus dem Griesb. u. s. w. unterrichten kann. Ich bemerke dies ausdrücklich, damit man nicht etwa glaube, daß, wenn ich eine von Lachmann aufgenommene Lesart als die vermuthlich nicht ursprüngliche, nicht vom Apostel ausgegangene, bezeichne, ich damit Lachmann bekämpfen wolle. Er wollte ja nichts als einen zu einer bestimmten Zeit in bestimmten Ländern gangbaren Text

*) Der Kürze wegen habe ich jedoch zuweilen, wo die Auslegung des Chrys., homiletischer Zwecke wegen, zu ausführlich war, dieselbe in der modificierten Gestalt und den noch schärferen Umrissen, wie sie bei seinen Epitomatoren, dem Theophylakt und Oekumenius, vorkommt, gegeben, dann aber allemal natürlich nicht unter seinem, sondern dieser Männer Namen.

geben, und bemerkt ausdrücklich, daß er selbst überzeugt sei, derselbe enthalte nicht überall die von den neutestamentlichen Schriftstellern selbst herrührenden Worte. Es herrscht aber noch bei vielen über den eigentlichen Zweck seiner Ausgabe ein so großes Mißverständniß, daß ich ohne die obige Bemerkung fürchten mußte, es könne scheinen, als ob ich ebenfalls in diesem Mißverständniß befangen sei.

Uebrigens habe ich mich überall, ohne jedoch, meines Wissens, etwas Wichtiges zu übergehen, der möglichsten Kürze befleißigt. Dies gebot mir der Zweck meines Commentars, welcher dahin ging, zunächst für jüngere Exegeten ein übersichtliches Handbuch zu liefern. Nach diesem Zweck bitte ich den Umfang der Untersuchungen im Einzelnen zu beurtheilen. Es wäre nicht schwer gewesen, viele Erörterungen weiter auszuspinnen und noch manches zu erwähnen, was ich habe bei Seite liegen lassen; denn wer in der Exegese auf die Quellen zurückgegangen ist, weiß aus Erfahrung, daß man vielleicht in keiner Wissenschaft so oft als in dieser zu dem Ausrufe veranlaßt wird: copia me perdit. Besonders die Einleitung hätte nach den vielen trefflichen Vorarbeiten leicht zwei- bis dreimal so stark werden können. Allein da die Einleitung ins N. T. zu einer eigenen, selbstständigen Wissenschaft geworden ist, so hört der Studierende schon ohnehin das Meiste, was hieher gehört, zweimal. Ich habe deshalb nur dasjenige ausführlicher dargestellt, was die neuesten Untersuchungen, deren Resultate noch nicht in Einleitungen ins N. T. übergegangen sind, zu Tage gefördert haben.

---

dasigen Juden verhängt hatte (vergl. Suet. Claud. c. 25). Paulus schloß sich zunächst an ihn an, weil er ein gleiches Handwerk mit ihm trieb. Den Worten der Apostelgeschichte zufolge (18, 2 τινὰ Ἰουδαῖον) scheint Aquila damals noch nicht Christ gewesen zu sein; jedenfalls aber sehr bald bekehrte er sich, und erlangte nebst seiner Frau eine so richtige Einsicht in's Christenthum, daß er nach anderthalb Jahren zu Ephesus schon den Apollos tiefer in dasselbe einweihen konnte (18, 24 fgg.)

Die gemeinschaftliche Wirksamkeit des Paulus mit ihnen, so wie mit dem Timotheus, und Silas oder Silvanus (vergl. Apstg. 18, 5. 2 Cor. 1, 19) hatte einen günstigen Erfolg und es ward eine zahlreiche Gemeinde gegründet (18, 8), trotz der Anfeindungen der Juden (18, 12 fgg.), und der Geringschätzung, welche die Griechen gegen die einfache Verkündigung des Evangeliums hegten (1 Cor. 1, 22), verblendet durch ihre Hochschätzung weltlicher Gelehrsamkeit und Weisheit *). Auch im ganzen übrigen Achaja bildeten sich Gemeinden (wenigstens bestanden diese, als Paulus seinen zweiten Brief an die Corinther schrieb; siehe daselbst 1, 1).

Nach Verlauf der achtzehn Monate ging Paulus nach Ephesus, bis wohin ihn Aquila und Priscilla begleiteten, und von da nach Jerusalem (Apstg. 18, 18 fgg.). Während seiner Abwesenheit (in welcher übrigens Apollos nach Corinth ging und das angefangene Werk fortsetzte, vergl. weiter unten) versank aber die Corinthische Gemeinde in einen sehr verderbten Zustand. Unsittlichkeit, mancherlei Mißbräuche im Gemeindeleben und Partheiungen zeigten sich. Wahrscheinlich erhielt der Apostel hiervon zuerst Nachricht (vielleicht durch den Apollos, der wieder bei ihm war, 1 Cor. 16, 12) während seines zweiten längern Aufenthaltes zu Ephesus, wohin er auf seiner dritten großen Bekehrungsreise, nachdem er Galatien und Phrygien besucht

*) Vergl. die Worte des Rhetors Aristides (im zweiten Jahrh. n. Chr.) welcher (in Neptun. ed. Dindorf. Vol. 1, p. 40) über Corinth sagt: σοφὸν δὲ δὴ καὶ καθ' ὁδὸν ἐλθὼν ἂν εὕροις, καὶ παρὰ τῶν ἀψύχων μάθοις ἂν καὶ ἀκούσειας. τοσοῦτοι θησαυροὶ γραμμάτων περὶ πᾶσαν αὐτήν, ὅποι καὶ μόνον ἀποβλέψειέ τις, καὶ κατὰ τὰς ὁδοὺς αὐτὰς καὶ τὰς στοάς. ἔτι τὰ γυμνάσια, τὰ διδασκαλεῖα, καὶ μαθήματά τε καὶ ἱστορήματα.

Einleitung.

Erster Brief.

Nach Corinth *), der reichen und üppigen **) Hauptstadt Achaja's, welche, freilich im Jahre 146 v. Chr. vom Lucius Mummius zerstört, aber durch Cäsar hergestellt, bald wieder, besonders durch ihren Handel, zu einer der bedeutendsten Städte geworden war, kam Paulus auf seiner zweiten großen Bekehrungsreise (Apostelg. Cap. 18). Die Wichtigkeit der Stadt, ihre glückliche Lage, der Zusammenfluß von Menschen aller Nationen, die sich hier des Handels wegen aufhielten, konnte sie zu einem Mittelpunkte für die Verbreitung des Evangeliums in einem großen Theil des Römischen Reiches machen, weshalb sie Paulus zu einem Sitze seines längern Aufenthalts wählte. Nach Apostelg. 18, 11 verweilte er daselbst achtzehn Monate.

Bald nach seiner Ankunft fand er zu Corinth einen aus Pontus gebürtigen Juden, namens Aquila nebst dessen Weibe Priscilla, welche kürzlich von Rom gekommen waren, auf Veranlassung der Vertreibung, die der Kaiser Claudius über die

---

*) Vergl. überhaupt H. Wilkens spec. antiqq. Corinth. Brem. 1747 und Walch antiqq. Corinth. Jen. 1761.

**) Unter den Belegstellen aus den Profanscribenten (sie finden sich auch bei Eichh. Einl. III, 94., bei Hug. Einl. II, 358, bei Schott Isag. S. 230, bei Heydenreich Comm. prol. S. IX.) verdient vorzüglich Beachtung für unsern Brief Strabo VIII, p. 380 Almelov.: *ἡ πόλις τῶν Κορινθίων μεγάλη τε καὶ πλουσία διαπαντὸς ὑπῆρξεν ἀνδρῶν τε ηὐπόρηκεν ἀγαθῶν εἴς τε τὰ πολιτικὰ καὶ εἰς τὰς τέχνας τὰς δημιουργικάς*, und Dio Chrys. tom. II, p. 119 Reisk.: *πόλιν οἰκεῖτε τῶν οὐσῶν καὶ τῶν γεγενημένων ἐπαφροδιτοτάτην*. Ja das Verb. *κορινθιάζειν* ward als gleichbedeutend mit: üppig sein, gebraucht. Hesych.

christlichen Kirche durch die Apostel (Hamburg 1832, Band 1, S. 199 fgg.).

Die Partheien, die sich zum Paulus und Apollos bekannten, waren jedenfalls nahe verwandt und können im Grunde als Eine betrachtet werden, wenigstens insofern sie in gleichem Gegensatze zu der andern oder der andern standen. Paulus hatte nach seiner freisinnigen, allem Jüdischen Particularismus entgegenstehenden Auffassung des Christenthums auch in Corinth ein von dem Zwange des Gesetzes freies Christenthum verkündigt. Später war Apollos eben dahin gekommen und hatte das von Paulus angefangene Werk fortgesetzt. Dieser Apollos war (nach Apostelgsch. 18, 24 fgg.) ein Alexandriner von Geburt, der früher zu den Johannisjüngern (vergl. über diese Apostelg. 19, 1 fgg.) gehört hatte, zu Ephesus aber vom Aquila und der Priscilla tiefer im Christenthum unterrichtet war. Er wird ein ἀνὴρ λόγιος genannt, welcher Ausdruck wahrscheinlich seine Jüdisch-Hellenische Bildung, wie sie den Gelehrten unter den Alexandrinischen Juden eigenthümlich war, vielleicht auch außerdem seine Beredtsamkeit bezeichnet (vergl. Neander S. 201 Anm.). Aquila und Priscilla hatten ihn, als er nach Achaja ging, an die dortigen Gemeinden empfohlen. Und gewiß war seine Alexandrinisch-gelehrte Bildung sehr geeignet, ihm namentlich unter den gebildeteren Corinthern vielen Erfolg in seiner Verkündigung des Christenthumes zu sichern. Allein seine Lehrmethode wurde gewiß auch häufig mißverstanden, und bewirkte in vielen Mitgliedern der Corinthischen Gemeinde, statt wahrhaft christliche Früchte hervorzurufen, Stolz auf eitle Menschenweisheit. Ohne Zweifel geht darauf die kräftige Bekämpfung der letztern, die wir in den ersten Capiteln unsers Briefes finden. Doch im eigentlichen Inhalt der Verkündigung des Apollos war gewiß keine Abweichung vom Paulinischen Lehrbegriffe; denn Paulus selbst betrachtet den Apollos als denjenigen, der auf dem von ihm gelegten Grunde fortgebaut habe (1 Cor. 3, 5 fgg.), und war weit entfernt, seine Parthei als eigentliche Feindin anzusehen.

Dahingegen trat die Petrinische Parthei, wenigstens in ihren Häuptern, offenbar feindselig gegen den Paulus auf. Es waren während der Abwesenheit des Apostels nach Corinth zu-

daisirende Irrlehrer gekommen, welche Empfehlungsschreiben (2 Cor. 3, 1) aus Palästina, vielleicht gar vom Petrus, mitgebracht hatten, und sich bestrebten, die Beobachtung des Gesetzes den Christen aufzudringen; und Judenthum und Christenthum ähnlich, wie wir es z. B. in den Galatischen Gemeinden finden, vermischten. Dies war Eine Seite ihrer für die Gemeinde verderblichen Thätigkeit. Aber die letztere erstreckte sich auch nach einer andern Seite hin, und diese ist es, welche uns auf die Untersuchung über diejenigen Corinther, die sich τοὺς Χριστοῦ nannten, hinführt.

Ueber das Wesen dieser Parthei sind sehr verschiedene Meinungen aufgestellt. Die einfachste und natürlichste scheint auf den ersten Anblick diejenige zu sein, welche Eichhorn aufstellt, wenn er (Einl. III, S. 107) sagt: „Während die Paulinische, Kephische und Apollische Partheien sich unter einander stritten, bildete sich eine Parthei der Neutralen, die da behauptete, sie halte es weder mit Paulus, noch Apollos, noch Petrus, sondern bloß mit Christus. — Sie stützte sich wohl auf einen schriftlichen Unterricht, den sie aus den aufgezeichneten Reden Jesus im Urevangelium schöpfte." Abgesehen von dieser letztern, jetzt wohl kaum noch von irgend jemand gebilligten Hypothese, schließen sich an diese Ansicht Eichhorns Pott und Schott an. Letzterer sagt (Isagoge in N. T. S. 233): Locus 1 Cor. 3, 22. 23 suadet, ut illud λέγοντες ἐγώ εἰμι Χριστοῦ eos innuere putemus, qui recte in eo acquiescant, ut *simpliciter se Christo addictos profiteantur.* Minime existimandus est Paulus hos pariter improbasse, atque illos, qui vel ipsum Paulum, vel Apollinem, vel Petrum ducem suum atque doctorem prae ceteris iactaverint. Mentionem eorum propterea fecit una cum illis, quod, cuiusnam generis essent dissidia inter Corinthios excitata, *perspicue explicare* non poterat, nisi ita, ut diceret, alios hunc, alios illum praeferre doctorem, aliis (recte quidem, 1 Cor. 3, 23) se Christi sectatores simpliciter appellantibus. Allein die angezogene Stelle braucht durchaus nicht so verstanden zu werden, daß man nach den Worten V. 23 ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ hinzudenken müßte: Wie denn auch Einige von Euch mit Recht bekennen; vielmehr führt der Zusammenhang auf ein anderes Verständniß der Worte hin (vergl. die Anm. daselbst).

Doch was noch mehr, 2 Cor. 10, 7, wo der Apostel offenbar diejenigen, die sich τοῦ Χρ. nannten, als seine Feinde betrachtet, macht jene Auffassung ganz unannehmlich und läßt zu derjenigen zurückkehren, nach welcher Paulus 1 Cor. 1, 12 τοὺς Χρ. nicht minder tadeln will, als τοὺς Παύλου, τοὺς Ἀπολλώ und τοὺς Κηφᾶ.

Man könnte sich daher veranlaßt fühlen, der Storrischen Ansicht *) mehr Beifall zu schenken, nach der die Christusparthei aus solchen bestanden haben soll, die den Jacobus, den Verwandten des Herrn (Gal. 1, 19) zum Haupt ihrer Secte machten. Der Ausdruck: γινώσκειν κατὰ σάρκα Χριστὸν, 2 Cor. 5, 16 soll eine Anspielung auf dies Verhältniß sein, und in Bezug auf eben dasselbe sollen 1 Cor. 9, 5 die ἀδελφοὶ τοῦ Κυρίου und 15, 7 der Jacobus selbst erwähnt werden. Allein die erste der drei Stellen läßt sich gar nicht für diese Meinung als Beleg anführen, da das γιν. κ. σ. Χρ. dort in einer ganz andern Bedeutung, als von einem Verwandschaftsverhältniß steht; und zugegeben, daß die beiden letztern Stellen, *falls sich nicht sonst Schwierigkeiten fänden*, sehr günstig für die Storrische Ansicht wären, so *zwingen* sie doch keinesweges derselben beizutreten. Denn mit Recht bemerkt Baur (S. 56): „die ἀδ. τ. κ. werden 9, 5, wie Jacobus 15, 7 in der Reihe der Uebrigen, mit welchen sie in eine Klasse gehören, zusammengestellt, und der Zusammenhang enthält durchaus nichts, was uns zu der Voraussetzung veranlaßte, ihre Erwähnung habe in einem besondern nur auf sie sich beziehenden Verhältniß ihren Grund." Die Hauptschwierigkeit aber, die sich *gegen* die genannte Erklärungsweise erhebt, liegt darin, daß wenn die Christusparthei eigentlich die Parthei des Jacobus war, immer die Frage entstünde, warum sich diese Parthei nicht ebenso nach Jacobus nannte, wie sich die übrigen nach Paulus, Apollos, Kephas. Wozu gerade der Name οἱ Χριστοῦ? So gewöhnlich allerdings nach dem Sprachgebrauch der Artikel zur Bezeichnung der Verwandtschaft ist, so wurde doch die Parthei des Jacobus dadurch, daß sie diesen Verwandten Christi als Partheihaupt

*) Der auch Bertholdt (Einl. VI, S. 3319), Hug (Einl. II, S. 360) und Heydenreich (Commentar. I, S. 31) folgen.

hatte, nicht selbst mit Christo verwandt, und es müßte nicht heißen: οἱ Χριστοῦ, sondern οἱ τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ Κυρίου. Und angenommen, daß jenes eine, vielleicht absichtlich, verkürzte Formel sein sollte, so dürfte doch wohl mit Recht bemerkt werden, daß es in diesem Falle statt οἱ Χριστοῦ ebenso: οἱ Κυρίου heißen würde, wie wohl von ἀδελφοὶ τοῦ Κυρίου, nicht aber von ἀδελφοὶ Χριστοῦ die Rede ist. In dem hier gebrauchten Namen Χριστός liegt ein Nebenbegriff, der auf ein anderes Verhältniß hinweist, als das einer äußern auf die Person Jesu sich beziehenden Verwandtschaft. Obgleich Jesus als Χριστός Κύριος ist, so tritt doch in Κύριος (man vergl. z. B. Joh. 20, 18. 25) der Begriff des Historisch-persönlichen weit mehr hervor, als in Χριστός, das auch schlechthin von Jesus gesagt, doch immer zugleich den dogmatischen Begriff des Messias oder Erlösers in sich schließt (Baur a. a. O.).

Dies führt unmittelbar auf die von Baur aufgestellte Ansicht, welche sich als die einzig wahre ausweisen möchte. Schon J. E. Chr. Schmidt hatte darauf aufmerksam gemacht, daß eigentlich nur zwei Partheien in Corinth waren, die Paulinische und die Petrinische. Dies wird gleich von vorn herein dadurch sehr glaublich, daß Paulus bei seiner eigentlichen Polemik in unsern Briefen überall ganz allgemein von seinen Gegnern spricht und innerhalb derselben nicht wieder unterscheidet. Wollte man dies daraus erklären, daß Paulus eben nur immer die Petriner, seine erbittertsten Gegner im Auge habe und die Christusparthei, als die neutrale, dahingestellt sein lasse, so widerspricht 2 Cor. 10, 7 fgg., welche Stelle vielmehr dringend darauf hinweist, zwischen den in ihr und im folgenden Cap. vom Paulus bezeichneten Gegnern, da gar kein besonderer Uebergang zu den letztern, als zu andern, gemacht wird, keinen wesentlichen Unterschied anzunehmen.

Worin bestand nun aber das Wesentliche der Petrusparthei selbst. Die gewöhnliche Ansicht ist, daß es in dem Bestreben bestanden habe, die Jüdischen Institute dem Christenthum aufzudringen. Und wie schon oben bemerkt, war dies gewiß auch in der That die Eine Seite der verderblichen Absichten, die die Irrlehrer hatten. Allein daß diese nicht die einzige war, ja daß sie nicht einmal recht schroff hervortrat, scheint die Art und

weise der Paulinischen Polemik in unsern Briefen selbst anzudeuten, da hier nicht, wie z. B. im Galaterbriefe, die durch die Aufhebung des Gesetzes bewirkte christliche Freiheit gegen Jüdischen Gewissenszwang, sondern das angegriffene Ansehen des Paulus als Apostels verfochten wird. Sehr richtig bemerkt Baur (S. 83): der den Judenchristen eigene Eifer für das mosaische Gesetz mochte auch hier hauptsächlich die wirkende Triebfeder sein, da sie aber in einer Gemeinde von [wenigstens sehr zahlreichen] Heidenchristen, wie die Corinthische war, wenn sie unmittelbar mit ihren Grundsätzen hervortraten, keine günstige Aufnahme erwarten konnten, so suchten sie dem Apostel Paulus durch Angriffe auf sein apostolisches Ansehen überhaupt entgegenzuarbeiten und auf diesem Wege ihrem Judaismus Eingang zu verschaffen. Sie wollten den Paulus nicht als echten und legitimen Apostel anerkannt wissen, weil er nicht in demselben Sinne wie Petrus, Jacobus und die übrigen Apostel τοῦ Χριστοῦ war, nicht wie diese in derselben unmittelbaren Verbindung mit Jesus während seines Lebens auf Erden stand *). Nach dieser Voraussetzung ergiebt sich, wie es scheint, das Verhältniß der Petrinischen Parthei zur Christusparthei sehr einfach und natürlich. Es waren, wie ja auch schon die Pauliner und Apolliner nicht wesentlich differieren konnten, nicht zwei verschiedene Partheien, sondern nur zwei verschiedene Namen einer und derselben Parthei, so daß beide Namen nur die Ansprüche bezeichneten, die diese Parthei für sich geltend machte. Sie nannte sich τοὺς Κηφᾶ, weil Petrus unter den Judenaposteln das Primat hatte, τοὺς Χριστοῦ aber, weil sie die unmittelbare Verbindung mit Christus als Hauptmerkmal des echten apostolischen Ansehens aufstellte, und ebendaher den erst später und auf eine ganz eigenthümliche Weise als Apostel aufgetretenen Paulus nicht als echten und ebenbürtigen Apostel anerkennen wollte, ihn zum wenigsten den übrigen Aposteln

*) Petrus selbst hatte an dieser seinen Namen in Korinth führenden Parthei keinen Antheil, wie schon daraus zu schließen ist, daß Petrus nicht selbst nach Korinth gekommen war, wohl aber müssen, wie aus allem hervorgeht, umherreisende Pseudoapostel, die sich auf den Namen des Petrus beriefen, auch nach Corinth gekommen sein.

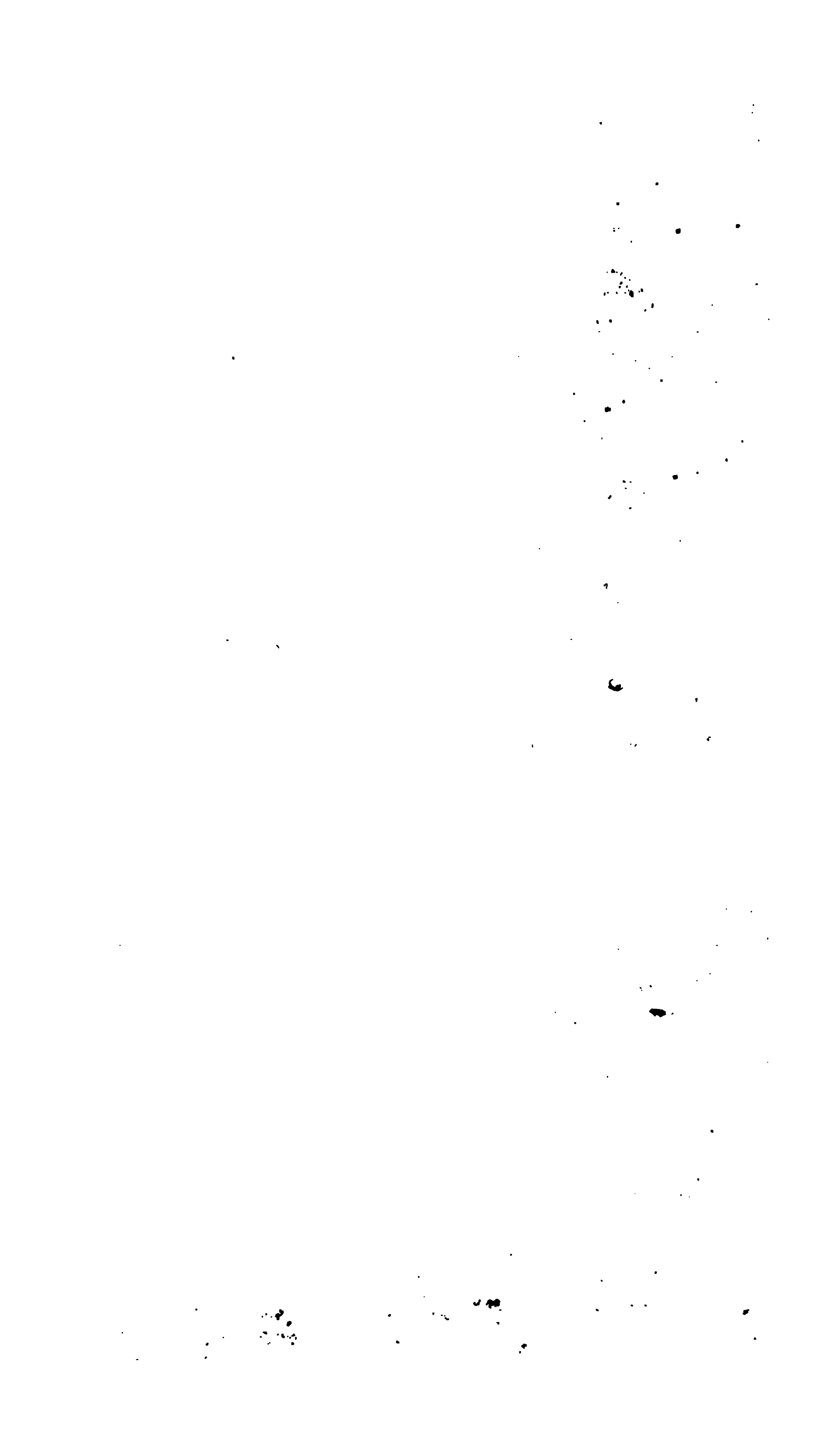
weit nachsetzen zu müssen glaubte. Daher nun auch die absichtlich gewählte Benennung οἱ Χριστοῦ, nicht Ἰησοῦ oder Κυρίου. Der Begriff des Messias oder Erlösers sollte vorangestellt werden, um als vollgültig mittheilende Organe des messianischen Glücks und Segens, des höhern Lebens, dessen Princip Christus der Erlöser ist, nur solche zu bezeichnen, die alles, was dazu gehört, aus der unmittelbaren Ueberlieferung, aus einer äusserlich und thatsächlich nachweisbaren Verbindung mit der Person Jesu empfangen hatten *).

So Baur. Es verdient nach meines Bedünkens besonders in Erwägung gezogen zu werden, was aus 2 Cor. 10, 7 fgg. wahrscheinlich wird. Paulus setzt dort offenbar sich und die Lehrer einander entgegen. Vielleicht hatten diese in ihrem übermüthigen Stolze zuerst die Benennung Χριστοῦ aufgebracht. Von den durch sie verführten hatten sich wahrscheinlich die ihnen am nächsten Stehenden und Uebermüthigsten ebenfalls Χριστοῦ genannt, während andere sich damit begnügten, nach Analogie der Paulinischen und Apollospartei, sich Κηφᾶ zu nennen, indem sie nur darauf sahen, einen wirklichen, Christo persönlich verbunden gewesenen, Apostel zum Gewährsmann zu haben. So bekommen wir einen, wenn auch nicht bedeutenden, Unterschied zwischen den Petrinern und der Christuspartei, auf dessen Nothwendigkeit Neander **) sehr umsichtig aufmerksam macht und den er mit Recht in Baurs Bestimmungen vermißt. Dieselben In-

*) Der hier aufgestellten Ansicht giebt Baur dadurch noch ein größeres Gewicht, daß er von S. 114 an die Fortsetzung des angegebenen Gegensatzes, wie sich derselbe durch die ganze älteste Zeit des Christenthums hindurchzieht, mit großem Scharfsinn und tiefer Gelehrsamkeit nachweist.

**) S. 204. Sollte sich indessen dieser Unterschied auch nicht geltend machen lassen, so scheint doch die von Neander S. 205 vorgetragene neue (jedoch mit der Eichhornschen verwandte) Ansicht, daß die Christuspartei aus philosophisch gebildeten Heidenchristen, die das Ansehen aller Apostel verwerfend ein vom Jüdischen reines Christenthum sich bilden wollten, bestanden habe, deshalb unhaltbar, weil 2 Cor. 10, 7 fgg., wo offenbar die Christuspartei gemeint ist, dieser Annahme durchaus widerspricht. Diese letztere Stelle scheint es aber auch allein zu sein, welche entschieden zum Beleg der Baurschen Ansicht dienen kann, und ich habe die von Baur S. 84 fgg. auf die Christuspartei bezogenen andern Stellen, im Commentar ohne alle solche Beziehung lassen zu müssen geglaubt.







Commentar

zu den Briefen

des Paulus an die Corinther.

Von

Gustav Billroth,

Doct. und Privatdocenten der Phil. an der Universität Leipzig.

Leipzig, 1833.

Weidmann'sche Buchhandlung.

dividuen nannten sich also wohl schwerlich bald Κηφᾶ, bald Χριστοῦ, sondern jeder der durch die Irrlehrer Verführten eignete sich, je nach seiner Ansicht, ein für allemal einen der beiden Namen zu. Die eigentlichen Petriner wären sonach die Bessergesinnten gewesen.

Aber außer den Partheiungen waren noch andere Verderbnisse und Mißbräuche in der Corinthischen Gemeinde eingerissen. Das Christenthum hatte noch so wenig in jener durch Ueppigkeit und Ausschweifungen ganz versunkenen Stadt mit seinem sittlichen Ernst durchdringen können, daß nicht nur überhaupt viele in jeglicher Unsittlichkeit dahin lebten (2 Cor. 12, 21), sondern sogar ein lasterhafter Mensch einen blutschänderischen Umgang mit seiner Stiefmutter haben konnte, ohne deshalb von der christlichen Gemeinde ausgeschlossen zu werden (1 Cor. 5, 1 fgg.). — Die Gesunkenheit der letztern zeigte sich ferner auch darin, daß man die Streitigkeiten, die unter Christen entstanden, nicht auf gütliche Weise innerhalb der Gemeinde zu schlichten suchte, sondern in den heidnischen Gerichten nach weltlicher Weise rechtete (1 Cor. 6, 1—8); daß man die Liebesmahle nicht auf eine würdige Weise feierte, sondern sie zu Stätten der Schwelgerei und der Erniedrigung ärmerer Brüder machte (1 Cor. 11, 17 fgg.); daß die freiergesinnten Christen durch den Genuß des bei den Opfern der Heiden übrigbleibenden Fleisches dem Gewissen der schwächern Brüder ein Aergerniß gaben (1 Cor. 8, 1 fgg.). Außerdem waren bei den gottesdienstlichen Versammlungen allerlei Mißbräuche eingerissen (1 Cor. Cap. 12—14). Auch war über man über wichtige Fragen, sowohl dogmatischer Art (über die Auferstehung der Todten, 1 Cor. 15, 1 fgg.), als praktischer (über die Vorzüge des ehelichen oder ehelosen Lebens, 1 Cor. 7, 1 fgg.) in Ungewißheit *).

Der eifrige Wunsch, allen diesen Uebeln abzuhelfen, veranlaßte den Apostel unsern ersten Brief zu schreiben. Das am nächsten Liegende war allerdings, persönlich nach Corinth zu gehen, um durch das apostolische Ansehen alles möglichst ins

---

*) Ueber alle diese Punkte kann das Nähere erst im Commentar selbst gesagt werden, da sie nicht unabhängig von den einzelnen Worten des Textes erörtert werden können.

Gleichgewicht zu bringen. Allein Paulus wollte dies nicht, um, wie er 2 Cor. 1, 23 selbst sagt, nicht gezwungen zu sein, persönlich als Strafender gegen die Corinther aufzutreten, und, „abermals in Trauer zu ihnen zu kommen" (2 Cor. 2, 1).

Diese letzten Worte führen auf eine in neuester Zeit von mehreren Seiten besprochene Frage: ob nämlich Paulus zur Zeit, da er die uns erhaltenen Corintherbriefe schrieb, erst einmal, oder schon zweimal in Corinth gewesen war. Die gewöhnliche Meinung entscheidet sich für ersteres; sie stützt sich hiebei auf die Apostelgeschichte, in der allerdings von keinem Aufenthalte des Apostels in Corinth, der zwischen jenen ersten achtzehnmonatlichen (Apstgsch. Cap. 18) und den zu Ephesus (das. Cap. 19) fiele, die Rede ist. Allein daß die Apostelgeschichte manche Reisen des Apostels übergeht, ist anerkannt, und die unbefangene Betrachtung mehrerer Stellen des zweiten Corintherbriefes nöthigt, auch hier eine solche Uebergehung anzunehmen*). Bleek beweist diese folgendermaßen:

2 Cor. 12, 14 ließen sich zwar die Worte: ἰδοὺ, τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς an sich betrachtet wohl so fassen, wie man sie gewöhnlich nimmt, wo man τρίτον τοῦτο mit ἑτοίμως ἔχω verbindet, so daß der Sinn wäre: ich bin schon das drittemal im Begriff zu Euch zu kommen, habe es mir früher schon zweimal vorgenommen und bin immer daran verhindert worden. Allein offenbar ist diese Auffassung unpassend in den Zusammenhang, da es unmittelbar hinter jenen Worten weiter heißt: καὶ οὐ καταναρκήσω ὑμῶν, und will Euch nicht beschwerlich fallen. Der Apostel macht den Corin-

*) Auf die Nothwendigkeit dieser Annahme haben in neuester Zeit vorzüglich Bleek (Theolog. Studien und Kritiken 1830, S. 614 fgg.) und Schrader (der Apostel Paulus, Lpz. 1830, Th. 1, S. 95 fgg.) hingewiesen. Auch stimmt Neander S. 216 bei, unterwirft jedoch mehrere der zum Beleg angeführten Stellen noch einer neuen Betrachtung (und beweist, daß keinenfalls 1 Cor. 16, 7 und 2 Cor. 1, 15 hieher gezogen werden können). Ja schon mehrere alte Ausleger haben die richtige Ansicht, z. B. Chrysostomus (besonders in der Anm. zu 2 Cor. 12, 14: οὐκ ἐπειδὴ μὴ λαμβάνω, διὰ τοῦτο οὐ παραγίνομαι, ἀλλὰ καὶ δεύτερον παρεγενόμην, καὶ τρίτον τοῦτο παρεσκεύασμαι ἐλθεῖν, καὶ οὐ καταναρκήσω ὑμῶν), Theophylakt und Erasmus.

ihnen in dem unmittelbar vorhergehenden V. 13 auf ironische Weise bemerklich, daß sie gegen die übrigen Gemeinden in nichts zu kurz gekommen seien, es möchte denn darin sein, daß er ihnen nicht beschwerlich gefallen sei (indem er sich während seiner Anwesenheit von ihnen nicht unterhalten ließ); ein solches Unrecht sollten sie ihm doch verzeihen. Was hätte Paulus nun wohl, nachdem dieses vorhergegangen, daraus haben können, hervorzuheben, daß er, nachdem er zweimal verhindert sei, jetzt zum dritten Mal den Entschluß gefaßt habe sie zu besuchen und sie nicht beschweren zu wollen; dafür kam ja nicht das Mindeste darauf an, ob er einmal oder dreimal schon sich vorgenommen hatte, zu ihnen zu kommen, wohl aber ob er schon mehrmals bei ihnen gewesen war. Wie viel natürlicher hängt hier daher alles zusammen: wenn der Apostel so fortfährt: Siehe, jetzt bin ich eben im Begriff zum dritten Male zu Euch zu kommen, und will Euch (auch diesmal) nicht beschwerlich fallen (eben so wenig als die beiden frühern Male).

Daselbst 13, 1 ist die nämliche Auffassung schon an sich die natürlichste. *Τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς* kann ohne Zwang nicht anders verstanden werden, als: dies ist nun das dritte Mal, daß ich zu Euch komme. Die folgenden Worte *ἐπὶ — ῥῆμα* sind eine Anwendung der Gesetzesstelle (5 Mos. 17, 6. 19, 15), und wir haben uns als die einer mehrfachen Bestätigung bedürfende Sache, wie aus dem Folgenden erhellt, die Strenge zu denken, mit der der Apostel gesonnen war aufzutreten. So gewiß ein von zweien oder dreien Zeugen abgelegtes Zeugniß wahr ist, so gewiß werde ich meine Drohungen ausführen. [Ganz genau genommen, würde man aus den Worten des Paulus folgern können, daß er schon das erstemal, bei seinem achtzehnmonatlichen Aufenthalt, zu Drohungen veranlaßt gewesen sei, was allerdings wohl nicht der Fall war, da sich wenigstens in der Apostelgeschichte keine Andeutungen hiezu finden. Aber man muß auch diese Anwendung einer Stelle des A. T. nicht zu scharf nehmen; der Apostel will nur im Allgemeinen sagen: wie allemal das dritte der nöthigen Zeugniße eine Sache zu Stande bringt, so wird mein jetzt bevorstehender dritter Aufenthalt die Ausführung meiner Drohungen zu Stande bringen].

So ergiebt sich denn auch der Sinn des folgenden Verses sehr gut: ich habe es vorhergesagt (nämlich bei meiner Anwesenheit) und sage vorher, wie damals als ich das zweite Mal anwesend war, so auch jetzt abwesend, denen welche zuvor gesündigt haben und den übrigen allen, daß, wenn ich wiederkomme, ich nicht schonen werde. Das τοῖς προημαρτηκόσι steht homagen mit προείρηκα, und kann der Deutlichkeit halber auch durch: denen, die (damals) vorher gesündigt hatten, übersetzt werden; das τοῖς λοιποῖς πᾶσιν steht dagegen homogen mit προλέγω: allen übrigen, die etwa seitdem noch in Sünde verfallen sind *).

Außerdem ist noch in Anschlag zu bringen, daß Paulus durch die Aeußerung: er werde, wenn er wiederkomme, nicht schonen, offenbar einen Gegensatz gegen ein früheres Mal, wo er schonend verfahren war, andeutet, (welche frühere Schonung ihm von den Widersachern als Schwäche ausgelegt war). Ist es nun aber wohl an sich wahrscheinlich, daß dieses sich auf die erste (achtzehnmonatliche) Anwesenheit beziehen sollte, wo er die Gemeinde gründete? Gewiß ist es wenigstens viel natürlicher, an eine spätere zu denken, wo er, als er die von ihm gestiftete Gemeinde wieder besuchte, nicht alles so gefunden hatte, wie er wünschte und erwartete.

Eben darauf führt uns auch die (schon erwähnte) Stelle 2 Cor. 2, 1: ἔκρινα δὲ ἐμαυτῷ τοῦτο, τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν. Sehr gesucht wäre es, das πάλιν hier nur mit ἐλθεῖν zu verbinden, so daß der Sinn sein sollte: ich beschloß, nicht in Trauer zu Euch wiederzukommen. Warum sollte Paulus hier das wieder, abermals so sehr hervorheben, wenn er es nicht mit dem Ganzen: ἐν λύπῃ ἐλθεῖν verbinden wollte. Will er aber dies, so sagt er ganz offenbar, er sei schon einmal in Trauer zu ihnen gekommen. Dies konnte er aber nicht von seinem ersten Kommen, sondern höchstens von

---

*) Man könnte freilich auch den Gegensatz zwischen τοῖς προημαρτ. und τοῖς λ. π. so bestimmen: allen, die schon von früher her Sünder sind und allen übrigen (Nichtsündern). Dann forderte Paulus die letztern auf, doch ihr möglichstes zur Besserung der Sünder zu thun. Allein die oben angegebene Auffassungsweise scheint die einfachste.

seinem ersten Aufenthalt sagen (obgleich, wie oben bemerkt, dies letztere unwahrscheinlich ist). Es scheint daher auch diese Stelle wieder mit Nothwendigkeit auf unsere Ansicht zu führen.

Für die letztere spricht auch 2 Cor. 12, 21: φοβοῦμαι γάρ — μὴ πάλιν ἐλθόντα με ταπεινώσῃ ὁ θεός μου πρὸς ὑμᾶς. Man könnte hier freilich an sich πάλιν auch mit ἐλθόντα verbinden; allein die Analogie von V. 20, wo ἐλθών allein steht, scheint doch darauf hinzuweisen, daß πάλιν entweder mit ταπεινώσῃ, oder wenigstens wieder mit dem Ganzen: ἐλθόντα με ταπεινώσῃ zusammen zu nehmen ist. (Die Stelle 13, 2, wo die Worte εἰς τὸ πάλιν allerdings zu ἔλθω gehören, kann man nicht wohl als Beleg für die Meinung, daß an unserer Stelle πάλιν zu ἐλθόντα gehöre, anführen; denn dort steht εἰς τὸ πάλιν nachdrücklich so, daß es einen Gegensatz gegen ein früheres Mal bezeichnet, hier hingegen müßte das πάλιν ganz ohne Nachdruck und πάλιν ἐλθεῖν = ἀνελθεῖν gebraucht sein).

Wenn es nun aber gewiß *) ist, daß Paulus, bevor er unsern ersten Brief schrieb, schon ein zweites Mal in Corinth gewesen war, so fragt es sich ferner: wann fand dieser zweite Besuch statt? Die Antwort hierauf kann nicht mit Gewißheit gegeben werden. Wenn man mit Schrader (I, S. 85 fgg.) überhaupt annimmt, daß der in der Apostelgeschichte (19, 8—10) auf 2¼ Jahr bestimmte zweite Aufenthalt des Apostels zu Ephesus nicht derjenige sein, welcher sich mit der Vertreibung durch den Aufruhr des Demetrius (19, 24 fgg.) endigte, sondern daß Paulus nach Verlauf der 2¼ Jahre eine größere Reise von Ephesus aus gemacht habe, und dann wieder nach letzterem Orte zurückgekehrt, hier noch eine Zeit lang verweilt habe (so daß er zum dritten Mal in Ephesus war, als er durch jenen Aufruhr vertrieben ward): nimmt man dies an, so fällt der in Frage stehende zweite Besuch des Apostels zu Corinth zwischen jenen zweiten und dritten Aufenthalt zu Ephesus. Bleibt man

---

*) Die von Bertholdt für die gewöhnliche Meinung angeführte Stelle 2 Cor. 1, 15 steht in gar keinem Bezug zu unserer Frage; denn das δευτέραν χάριν ist dort nicht in Bezug auf den ersten achtzehnmonatlichen Aufenthalt, sondern auf den doppelten Besuch, den ihnen der Apostel zugedacht hatte, gesagt. Vergl. die Anm. zu jener Stelle und zu 1 Cor. 16, 5.

dagegen bei der gewöhnlichen Ansicht, daß der Aufenthalt zu Ephesus *im Ganzen* nur 2¼ Jahr betrug (und daß das τριετίαν 20, 31 nicht so genau zu nehmen sei), so würde man etwa annehmen können, daß der Apostel im Verlauf jener 2¼ Jahre, vielleicht gleich auf die ersten ungünstigen Nachrichten aus Corinth, einen kurzen Ausflug dahin gemacht habe. Diese Vermuthung mißbilligt auch Bleek S. 624 nicht *).

Hiemit hängt auch die Bestimmung der Abfassungszeit unsers ersten Briefes unmittelbar zusammen. Nach Schrader fällt sie in den dritten, nach der gewöhnlichen Meinung in den zweiten, 2¼ jährigen Aufenthalt des Apostels zu Ephesus (welchen letztern man freilich auch *insofern*, als er durch jenen kurzen Ausflug nach Corinth unterbrochen wurde, als einen doppelten betrachten könnte, so daß wir dann ebenfalls einen *dritten* Aufenthalt zu Ephesus bekämen, während dessen der Brief geschrieben wäre). Was die *Jahreszeit* der Abfassung betrifft, so nehmen die meisten die Osterzeit an, indem sie sich auf 1 Cor. 5, 7. 8 beziehen; doch zwingt diese Stelle nicht gerade zu dieser Annahme (vergl. die Anm. daselbst). Auch die Aeußerung, er wolle bis Pfingsten in Ephesus bleiben (1 Cor. 16, 8), konnte Paulus eben so gut im Spätjahr, als um Ostern thun. Je nach der Verschiedenheit ihrer Chronologie verlegen demnach die Abfassung des Briefes Eichhorn (III, 59) ins Spätjahr 59, de Wette (S. 242) eben dahin, Hug (II, 325 vgl. mit 865) in die Osterzeit des Jahres 59, Bertholdt (VI, 3349) in die des Jahrs 58, Schott (S. 234) ins Frühjahr 56, Schrader (I, 262) in die Mitte zwischen Ostern und Pfingsten 56.

Ueberbracht nach Corinth wurde der Brief wahrscheinlich durch die Gesandten der Corinther, den Stephanas, Fortunatus und Achaicus (1 Cor. 16, 17). Einige haben zwar gemeint,

---

*) Dahingegen scheint die Vermuthung, daß der achtzehnmonatliche Aufenthalt zu Corinth *selbst* in zwei größere Abschnitte, die durch eine Reise getrennt seien, zerfalle, und daß der zweite dieser beiden Abschnitte eben unsern in Frage stehenden zweiten Besuch befasse (vergl. Bleek S. 623), unhaltbar. Wenigstens steht sie mit der von Bleek selbst befolgten Annahme, daß während des Verlaufes der achtzehn Monate der Apostel noch nicht Veranlassung gehabt habe, wegen der Sünden der Corinther ἐν λύπῃ zu sein, in Widerspruch.

durch den Timotheus, welcher 4, 17 und 16, 10 erwähnt wird. Allein wenn auch der Aor. ἔπεμψα an sich recht wohl die Auffassung zuläßt (vergl. 2 Cor. 8, 17. 18 und die Anm. daselbst), so wäre doch der Ausdruck ἐὰν δὲ ἔλθῃ Τιμόθεος 16, 10 höchst auffallend; wenn dieser Ueberbringer des Briefes sein sollte, so hätte Paulus wohl blos geschrieben: βλέπετε ἵνα Τιμόθεος ἀφόβως γένηται u. s. w.; das ἐὰν ἔλθῃ (im Lat. das futur. exact.) scheint doch eine spätere Ankunft des Timotheus, als des Briefes vorauszusetzen. Was übrigens die Sendung des Timotheus selbst betrifft, so hatte ihn der Apostel zu dem Ende nach Macedonien geschickt, um dort die Collecte (1 Cor. 16, 1 fgg.) für die armen Christen in Palästina, mit der, wie Neander sich schön ausdrückt, der Apostel seine Wirksamkeit im Orient auf eine würdige Weise beschließen wollte, zu betreiben. Paulus erwartete, daß Timotheus auch nach Corinth kommen sollte; allein wahrscheinlich ward er daran gehindert; dies geht aus Apostelg. 19, 22 und aus dem Umstande hervor, daß der Apostel in seinem zweiten Briefe, bei dessen Abfassung Timotheus wieder an seiner Seite war (1, 1), gar nichts von der Aufnahme, die derselbe in Corinth gefunden, und den Nachrichten, welche er ihm von der dasigen Gemeinde überbracht habe, erwähnt *).

Unser Brief selbst zerfällt in vier Haupttheile. Der erste (Cap. I—IV) hat den Zweck, die Corinther von den Partheiungen abzubringen; der zweite (Cap. V—VI) straft das sittliche Leben der Corinther; der dritte (Cap. VII—XIV) beantwortet mehrere dem Apostel vorgelegte Fragen, und giebt Vorschriften über die Abstellung mancher Mißbräuche beim Gottesdienste; der vierte endlich (Cap. XV und XVI) enthält Belehrung über die Auferstehung, und zum Schluß des Briefes mehrere Ermahnungen. Ueber die weitere Gliederung dieser Haupttheile und den Gedankengang des Briefes überhaupt geben die Inhaltsanzeigen, die den einzelnen Abschnitten im Commentar selbst vorgesetzt sind, hinreichende Auskunft.

---

*) Ueber den Weg, den Bleek zur Erklärung dieser Erscheinung durch Annahme eines verlorengegangenen Briefes einschlägt, vergl. die Einl. zum zweiten Briefe, zweite Anm.

Zweiter Brief.

Nicht gar lange nach Absendung des ersten Briefes scheint jener durch den Demetrius veranlaßte Aufruhr (Apostelgsch. 19, 23 fgg.) stattgefunden zu haben, welcher den Apostel zwang, Ephesus zu verlassen. Er wandte sich nach Troas, wo er den Titus mit Nachrichten von der Corinthischen Gemeinde, über die er sehr in Unruhe war, zu treffen hoffte, jedoch umsonst, weshalb er sogleich weiter nach Macedonien ging, wo er denn das erwünschte Glück hatte, den Titus zu finden (2 Cor. 2, 13. 7, 15 fgg.). Es fragt sich, bevor wir die Nachrichten, die letzterer dem Paulus brachte, näher betrachten, zunächst, wann und zu welchem Zwecke Titus nach Corinth gegangen war.

Die fast von allen neuern Auslegern (Eichhorn, Hug, Bertholdt, de Wette, Schott, Neander u. s. w.) angenommene Meinung ist, daß Paulus, bald nach Absendung unseres ersten Briefes, in unruhiger Besorgniß über die Wirkung desselben auf die Corinther, den Titus abgesandt habe, unter dem Vorwande, dieser solle die Collecte für die Palästinensischen Christen betreiben, eigentlich aber, um so bald wie möglich durch ihn Nachricht aus Corinth zu bekommen, weshalb er ihm denn die größte Eile empfohlen. An sich ist diese Annahme nicht ganz unwahrscheinlich; indessen sähe man doch gar nicht, warum Paulus in unserm zweiten Brief überall diesen eigentlichen Zweck der Sendung des Titus verheimlichen und als denselben immer bloß die Betreibung der Almosensammlung angeben sollte: es ist ihm ja durchgehends in diesem Briefe darum zu thun, den Corinthern seine zärtliche Liebe und Besorgniß für sie, und die Angst, in der er geschwebt habe, bevor er Nachricht über sie erhielt (2, 12. 7, 5), vor Augen zu stellen; dies hätte er aber noch viel mehr gethan, wenn er gesagt hätte, nicht bloß, er habe den Titus ängstlich erwartet, sondern auch, er habe ihn aus Aengstlichkeit abgesandt. Uebrigens kann diese Ansicht der Sache überhaupt nur bei der Eichhorn-de Wettischen Annahme, nach welcher die Abfassung des ersten Briefes ins Spätjahr fällt, stattfinden; diejenigen, welche ihn um Ostern abfassen lassen, übersehen, daß aus dem zweiten Briefe

hervorgeht, daß Titus schon das vorige Jahr nach Corinth gekommen sein muß. Denn es wird von ihm gesagt, daß er die Collecte angefangen habe (8, 6 προενήρξατο), gleich darauf (8, 10; vergl. 9, 2) wird aber dieser Anfang ins vorhergehende Jahr verlegt. Wenn also Titus nach Absendung des ersten Briefes vom Paulus abgeschickt ist, so muß der Brief selbst in ein anderes Jahr, als der zweite, fallen, jener also etwa in den Herbst, dieser in den folgenden Frühling.

Allen diesen Schwierigkeiten kann man aber dadurch begegnen, daß man annimmt, Titus sei schon vor unserm ersten Briefe, vielleicht mit dem verloren gegangenen *), nach Corinth geschickt. Dafür scheint auch sehr der Umstand zu sprechen, daß 1 Cor. 16, 1 fgg. von der Collecte wie von einer schon bekannten Sache gesprochen wird, über welche die Corinther wahrscheinlich Fragen an den Paulus gethan hatten; ist es also Titus, der die ganze Sache bei ihnen in Anregung gebracht hat (2 Cor. 8, 6), so muß er schon damals in Corinth gewesen sein. Es könnte allerdings auffallen, daß Paulus ihn nirgends im ersten Briefe erwähnt: allein er hatte wahrscheinlich schon genug zu seiner Empfehlung in dem ihm mitgegebenen (verlorenen Briefe) gesagt **).

---

*) So Schrader I, S. 137 und 262.

**) Einen ganz andern Weg schlägt Bleek (Theolog. Stud. und Krit. 1830, S. 625 fgg.) ein. Er nimmt an, Timotheus sei wirklich dem Auftrage des Apostels gemäß in Corinth gewesen, sei von dort nach Ephesus zurückgekehrt und habe dem Paulus den Erfolg seiner Sendung und die Aufnahme seines Briefes, den er wahrscheinlich selbst überbracht, gemeldet. Hiedurch sei Paulus veranlaßt, den Titus mit einem (verlorengegangenen) Schreiben (das also zwischen unsern ersten und zweiten Brief fallen würde) nach Corinth zu senden. Ich habe lange geschwankt, ob ich dieser Annahme, die allerdings viel für sich hat, beitreten sollte. Besonders spricht für sie der Umstand, daß sich die große Besorgniß über die Härte seines Briefes, die der Apostel seinen Aeußerungen im zweiten Briefe zufolge gehabt hatte, so noch besser erklärt; jene Besorgniß würde sich dann nicht auf den Ton unsers ersten Briefes, der, wie Bleek bemerkt, nicht so sehr hart ist, beziehen, sondern auf vielleicht sehr harte Aeußerungen, die der vom Titus überbrachte verlorengegangene enthalten haben kann. Doch habe ich noch nicht gewagt, diese neue Hypothese, so annehmlich sie auch ist, ohne Weiteres aufzunehmen, und bin vor der Hand noch bei der gewöhnlichen Annahme geblieben, nach welcher sich die Besorgnisse des Apostels auf harte Ausdrücke in unserm ersten

Doch wir gehen zu den Nachrichten, die Titus dem Apostel brachte, selbst über. Diese lauteten im Ganzen günstig. Die Corinther waren durch die Strafpredigt, die der erste Brief enthält, zu einer heilsamen Betrübniß veranlaßt, hatten den Lasterhaften von der Gemeinde ausgeschlossen, ja der letztere war sogar zur Besinnung gekommen und hatte sein unsittliches Leben aufgegeben (2 Cor. 2, 6—11; 7, 8 fgg.), so daß der Apostel darauf anträgt, ihn wieder in die Gemeinde aufzunehmen (2 Cor. 2, 6); außerdem hatten sich die Corinther sehr bereitwillig zur Beisteuer für die Christen in Palästina gezeigt (9, 2).

Auf der andern Seite aber waren die Gegner des Apostels noch einflußreicher geworden und suchten sein Ansehen auf alle Weise herabzusetzen; sie warfen ihm Stolz und Ruhmredigkeit, zugleich aber Unbeständigkeit und Feigheit vor, da er abwesend durch Briefe wohl zu drohen wisse, sich aber hüte, persönlich nach Corinth zu kommen und sich durch die That als einen solchen auszuweisen, wie er mit Worten scheinen wolle (3, 1. 10, 1 fgg. 13, 1—4, u. s. w.). Vor allen Dingen aber untergruben sie, wie schon in der Einleitung zum ersten Brief bemerkt ist, sein Ansehen dadurch, daß sie ihm die Würde eines wahren Apostels Christi absprachen.

So verschieden also die Wirkungen des ersten Briefes zu Corinth gewesen waren, eben so verschieden mußte auch der Inhalt unsers zweiten Briefes beschaffen sein. Je nachdem der Apostel Gut- oder Uebelgesinnte im Auge hat, strömt seine Rede bald von Lob und von Bezeugungen der innigsten Liebe, bald vom heftigsten Tadel und von den schärfsten Drohungen über. Da der Brief in einer so sehr aufgeregten Stimmung geschrieben ist, so ist die Form etwas uneben und der Gedankengang zuweilen etwas verwickelt. Doch hat man dem Apostel hierin zu viel gethan, und es ist das Geschäft des Auslegers, sich nicht bei der Versicherung, es herrsche in dem Briefe eine große Unordnung, zu beruhigen, sondern vielmehr sich stets zu bestreben,

---

Briefe (man kann an Stellen wie 4, 8 und dergl. denken) beziehen. Diese gewöhnliche Annahme, die den Timotheus nicht nach Corinth kommen läßt, hat ja auch an der Apostelgeschichte (19, 22) wenigstens einigen Halt. Auch Neander (S. 227, Anm.) ist bei ihr geblieben.

in jener anscheinenden Unordnung den zusammenhängenden Faden des Gedankens nachzuweisen. Geschieht das Letztere mit gehöriger Sorgfalt, so ergiebt es sich, daß sowohl die Hypothese Semlers *), als Webers **), welche unsern Brief als aus mehreren, zu verschiedener Zeit verfaßten, Elementen entstanden betrachten, unnöthig und unhaltbar ist.

Er zerfällt in drei Haupttheile; der erste, Cap. I—VII, enthält Lob und Tadel der Corinther über den Eindruck, den der erste Brief bei ihnen hervorgebracht hatte; der zweite, Cap. VIII und IX, eine Aufforderung in Betreff der erwähnten Collecte; der dritte, Cap. X—XIII, eine in kräftigen Ausdrücken abgefaßte Vertheidigung des Apostels gegen seine Gegner.

Abgefaßt ist der Brief irgendwo in Macedonien und wahrscheinlich durch den Titus nebst zwei andern Brüdern überbracht (2 Cor. 8, 6 fgg.).

Für die Echtheit unserer beiden Briefe bürgen sowohl die gewichtigsten innern Gründe, da überall der Paulinische Geist in ihm unverkennbar ist, als auch hinreichende äußere Zeugnisse. Sie finden sich gesammelt bei Eichhorn III, S. 162 und 198 fgg., bei Schott S. 236 und 239, bei de Wette S. 244, u. s. w.

---

*) Vergl. Io. Sal. Semler dissertat. de duplici appendice epistolae ad Romanos. Hal. 1767, auch angehängt dessen Paraphr. epist. ad Rom. Hal. 1769, und dessen Paraphr. epist. post. ad Corinth. Hal. 1776. Widerlegt von Io. Ph. Gabler, dissert. crit. de capp. ult. IX—XIII poster. epist. ad Cor. ab eadem haud separandis. Gött. 1782. Auch von Eichhorn III, S. 179 fgg., von Bertholdt VI, S. 3383 fgg., u. s. w.

**) Mich. Weber Progrr. de numero epistolarum ad Cor. rectius constituendo. Vit. 1798 fgg. Vergl. die Widerlegung Bertholdts VI, S. 3386 fgg. — Eben so wenig, als die obige Hypothese, hat die Boltens und Bertholdts (VI, S. 3349 und 3395), nach der unsere beiden Briefe ursprünglich Aramäisch concipirt sein sollen, für sich. Vergl. Zieglers Einl. in die Briefe an die Corinth. im 2. Bde von dessen theol. Abhh. Gött. 1804.

Erster Brief.

Erster Theil, Cap. I—IV.,

in welchem der Apostel die Corinther von den Partheiungen abzubringen sucht.

Erster Abschnitt, Cap. 1, V. 1—24.

Nach feierlichem apostolischem Gruße (1—3) beginnt der Apostel mit dem Preise des Evangeliums, welches die Corinther angenommen haben (4—9), ermahnt sie aber zugleich, daß sie die göttliche Gabe nicht durch Streitigkeiten und Partheiungen entehren, was, wie er leider gehört habe, geschehe (10—13); er dankt Gott, daß wenigstens er selbst nie Anlaß zu dergleichen gegeben habe, da nur sehr wenige von ihm getauft seien; denn nicht zum Taufen, sondern zur Verkündigung des Evangeliums habe ihn der Herr berufen: dieses lasse aber, seinem Wesen nach, gar keine Partheiungen zu, weil hier nicht Menschenweisheit gepredigt und eigne Ehre gesucht werde: auf diese müsse jeder Verkündiger desselben sogleich verzichten, da es der Welt eine Thorheit sei, obgleich denen, die es annehmen und begreifen, die tiefste göttliche Weisheit (14—24).

Capitel I.

1. *Παῦλος, κλητὸς ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ θελήματος θεοῦ.*] Paulus beginnt, wie gewöhnlich, seinen Brief mit dem feierlichen apostolischen Gruße, was er hier um so mehr thun mußte, da er als Apostel gegen das Unwesen der Secten und andere Mißbräuche auftreten wollte. Aber, wie unser ganzer Brief, und mehr noch der zweite, ein Muster der Demuth des Einzelnen, als solchen, ist, einer Demuth, die jedoch keinesweges darin sich kund giebt, daß der Strenge der Wahrheit und der Würde des Amtes, das einer führt, etwas

vergeben wird, sondern allein darin, daß der Einzelne seine beschränkte Persönlichkeit, als das Nichtige, ganz in den objectiven Gehalt der Sache aufgehen läßt, — so auch hier gleich der Anfang. Auf der einen Seite sehen wir, daß Paulus sich Apostel, und zwar von Gott eingesetzten Apostel (διὰ θελήματος θεοῦ) nennt, auf der andern Seite aber eben weil er sagt: διὰ θελήματος θεοῦ, daß er es nicht aus eigener Machtvollkommenheit sein will. Ob das Wort κλητός (welches Lachmann in Klammern einschließt) echt, oder ob es vielleicht aus dem Anfange des Römerbriefes in unsere Stelle übergegangen ist, macht nichts zur Sache. Lassen wir es stehen, so drückt es aus, daß Paulus sich, trotz seiner Apostelwürde, doch nur mit den übrigen Christen, die er Vers 2 als Christen eben so wohl κλητούς nennt, coordinirt. Eben aus dem Letztern leuchtet übrigens am Besten ein, daß Paulus hier nicht etwa bloß an seine wunderbare Berufung durch die Erscheinung, von der Apostelgeschichte Cap. 9 berichtet wird, denkt, sondern daß er sich κλητὸς ἀπόστολος wesentlich in derselben Rücksicht nennt, wie alle wahren Christen κλητοὺς ἁγίους, nämlich insofern, als sie durch den empfangenen heiligen Geist ihrer Berufung gewiß sind; denn das πνεῦμα ist ὁ ἀῤῥαβών, (vergl. 2 Cor. 1, 22. 5, 5.). Vergl. Usteri S. 284 und 293.

Theophylakt hebt noch eine besondere Seite an diesem Eingange hervor: daß nämlich Paulus dadurch, daß er sich von Gott zum Apostel bestellt nennt, dem Ansehen der falschen Lehrer zu Corinth, die eigene Ehre suchten und aus eigener Macht lehren wollten, sich entgegenstellt: Ὅρα προοίμιον εὐθὺς καθαπτόμενον τῶν ψευδοδιδασκάλων. ἐκλήθην, φησίν, οὐκ αὐτὸς εὗρον, οὐδὲ οἰκείᾳ σοφίᾳ κατέλαβον. καὶ ἀπεστάλην παρὰ τοῦ Χριστοῦ, καὶ οὐκ εἰμὶ αὐτοχειροτόνητος, ὡς οἱ ἐν ὑμῖν διδάσκοντες. — Grammatisch ist noch zu bemerken, daß die Worte διὰ θελήματος θεοῦ besser mit dem ganzen Begriff κλητὸς ἀπόστολος verbunden werden, so daß das Part. ὢν fehlt, als daß man sie bloß von κλητὸς abhängen läßt, wie Heydenreich will.

Σωσθένης ὁ ἀδελφός.] Dieser ist wahrscheinlich derselbe, der Apostelg. 18, 17 ἀρχισυνάγωγος genannt wird. Man glaubt, daß er vom Apostel selbst zum Christenthum bekehrt sei und mit ihm sich zur Zeit der Abfassung dieses Briefes in Ephe-

sus aufgehalten habe. Doch ist dies alles, wie Eichhorn beweist, sehr ungewiß. So viel ist aber höchst wahrscheinlich, daß dieser Sosthenes, wer er auch sei, vom Paulus zum Schreiben gegenwärtigen Briefes gebraucht ist: denn sonst würde ihn Paulus — da er, sonst nirgends im N. T. erwähnt, wohl nicht von großer Bedeutung war, — schwerlich gleich im Eingange des Briefes erwähnt haben.

2. *ἅγιοι* sind die Christen, insofern sie den heiligen Geist bei der Taufe empfangen haben; und insofern diejenigen, welche auf Christum getauft sind, auf seinen Tod getauft sind, d. h. in den fortwährenden Tod der Selbstheit im Glauben an ihn eingehen sollen: heißen sie *ἡγιασμένοι*, Gott und Christo geheiligte, geweihete, die fortan nicht mehr sich selber leben. Die Synonymen dieser Ausdrücke finden sich bei Usteri S. 284.

σὺν πᾶσι τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου u. s. w.] *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου*, eine nach dem Hebräischen gebildete Redensart (קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה 1 Mos. 4, 26. 12, 8 und öfter), bedeutet nicht bloß ein einzelnes Anrufen Gottes, sondern überhaupt: das Leben in der Verehrung Gottes, in der Religion, und die, ursprünglich ein Aeußerliches bezeichnenden, Worte haben so ihre Bedeutung schon im Judenthum, noch mehr aber im Christenthum vertieft. Es ist in ihnen von dem Ganzen des religiösen Lebens die Seite des Bekennens hervorgehoben, so daß man den Sinn auch so ausdrücken kann: alle, die zum Christenthume sich bekennen. — Es fragt sich nun aber, wohin die Worte *σὺν* — *ἡμῶν* zu ziehen sind. Einige beziehen sie auf den Gruß des Paulus, so daß letzterer sagte: Meinen Gruß nicht nur der Corinthischen Gemeinde, sondern allen Christen an allem Orte. So z. B. Oekumenius in der ersten der von ihm beigebrachten Auslegungen (S. 418): *οὐ μόνον ὑμῖν τοῖς Κορινθίοις, φησί, χάρις καὶ εἰρήνη, ἀλλὰ σὺν πᾶσι τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸν Χριστὸν ἐν οἱῳδήποτε τόπῳ ἐν ᾧ εἰσιν ἐκεῖνοί τε καὶ ὑμεῖς.* Man braucht bei dieser Erklärung durchaus nicht anzunehmen, daß dieser Brief außer der Corinthischen Gemeinde noch mehreren andern geschrieben sei — was allerdings höchst unpassend —, sondern der Sinn wäre nur: Euch, wie allen Christen, Gnade und Friede. Paulus würde dadurch die Corinther um so mehr zur Eintracht unter

sich gleich von vorne herein mahnen, wenn er sie mit allen Christen, sie seien wo sie wollen, zusammenstellt. — Andere verbinden die fraglichen Worte ganz eng mit *ἡγιασμένοις* und *κλητοῖς ἁγίοις*, so daß der Sinn ist: ich entbiete Euch meinen Gruß, die ihr zugleich mit allen übrigen Christen geheiligt und berufen seid. Dies würde ebenfalls den Corinthern recht einschärfen, unter sich einig zu sein. — Hiernach ist auch das: *ἐν παντὶ τόπῳ* ganz einfach zu erklären: überall (in allen Ländern). Theophylakt sagt treffend: *Τῶν ἐν παντὶ τόπῳ πιστῶν μέμνηται, ἵνα δείξῃ, ὅτι μία ἐκκλησία εἰσὶ πάντες οἱ πιστοί, ὅπου δ' ἂν ὦσι· καὶ πῶς ὑμεῖς ἐν μιᾷ πόλει ὄντες διῄρησθε;* Eben so Chrysostomus: *εἰ καὶ πρὸς Κορινθίους τὰ γράμματά ἐστι γεγραμμένα μόνον, ἀλλὰ καὶ πάντων τῶν ἐν πάσῃ τῇ γῇ μέμνηται πιστῶν, δεικνὺς ὅτι τὴν ἐπὶ τῆς οἰκουμένης μίαν δεῖ εἶναι ἐκκλησίαν, καίτοι τόποις πολλοῖς κεχωρισμένην, καὶ πολλῷ μᾶλλον τὴν ἐν Κορίνθῳ· εἰ δὲ ὁ τόπος χωρίζει, ἀλλ' ὁ κύριος αὐτοὺς συνάπτει κοινὸς ὤν.* — Vor dieser natürlichen und einfachen Auffassungsweise verschwindet die höchst gesuchte einiger Neueren, welche glauben, Paulus wolle mit den Worten *κλητοῖς — καὶ ἡμῶν* die zwei Gattungen der Corinthischen Christen, nämlich die rechtgläubigen und separatistischen unterscheiden, so daß das Wort *τόπος* entweder den Versammlungsort der Gemeinden, oder: Secte bedeute. —

Die Worte: *αὐτῶν* [*τε*] *καὶ ἡμῶν* können entweder mit *τόπῳ* verbunden werden und sind dann nach der oben angeführten Weise des Oekumenius zu fassen, — oder richtiger werden sie als verbessernder Zusatz zum ersten *ἡμῶν* angesehen: unsers Herrn Jesu Christi, jedoch nicht blos unsers, sondern auch ihres Herrn. So werden alle Christen gleichgestellt. *Ἐκ δευτέρου δὲ προσέθηκε τὸ ἡμῶν· εἰπὼν γάρ, τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ μέσον παρενθεὶς τὸ ἐν παντὶ τόπῳ, πάλιν ἐπανέβαλε καὶ εἶπε, καὶ ἡμῶν Κυρίου καὶ αὐτῶν, ἵνα δείξῃ κοινὸν δεσπότην ὄντα.* Theophylakt.

3. Es findet eine kleine Anakoluthie statt: man sollte eigentlich statt *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη* blos *χάριν καὶ εἰρήνην* erwarten. *Εἰς καιρὸν αὐτοῖς καὶ τὴν χάριν ἐπηύξατο καὶ τὴν εἰρήνην, ἅτε δὴ διῃρημένοις καὶ στασιάζουσι πρὸς ἀλλήλους.* Theodoret.

4. An dasjenige, was man in anderen Stellen **captatio benevolentiae** zu nennen pflegt (in welcher Art Theodoret die Stelle zu fassen scheint: *μέλλων κατηγορεῖν προθεραπεύει τὴν ἀκοὴν ὥστε δεκτὴν γενέσθαι τὴν ἰατρείαν*) ist nicht zu denken: vielmehr ist der Gedankengang der: Ihr verdankt Gott so Unermeßliches, da er Euch an allen christlichen Gütern reich gemacht hat, daß Ihr unmöglich durch eigene Schuld Euch jener Gnade Gottes unwürdig machen dürft. — Zu *τῷ θεῷ μου* bemerken die alten Ausleger (Chrysostomus, Theophylakt, Oekum.): *ἀπὸ πολλῆς ἀγάπης τὸν κοινὸν πάντων θεὸν ἰδιοποιεῖται.* Einfacher scheint es, anzunehmen, daß er Gott hier seinen Gott nennt, insofern er ihm die Gnade erzeigt hat, das Gebäude, zu dem er den Grund gelegt, zu segnen. — *ἐπὶ*] wegen. Winer 336. — *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*] Oek. erklärt: *τῇ διὰ Χριστοῦ. διὰ γὰρ Χριστοῦ ὁ πατὴρ δέδωκεν.* Aehnlich Chrys., Theophylakt u. A. Wortgemäßer: für die Gnade, die Euch in Christo, in der Erscheinung Christi (und im Glauben an sie) gegeben ist. Eben so ist V. 5 das *ἐν αὐτῷ* zu erklären.

5. Die Worte *ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει* u. s. w. sind weitere Erklärung zu dem ersten *ἐν παντί.* Der Unterschied von *λόγος* und *γνῶσις* scheint hier der zu sein, daß ersteres objectiv: die Lehre des Christenthums, insofern sie verkündet, letzteres subjectiv, insofern sie aufgenommen und begriffen wird. Jener *λόγος* heißt anderwärts auch *λόγος τοῦ θεοῦ*, z. B. Luc. 8, 11. (Vergl. Apostelgesch. 4, 29.). Aber auch ohne diesen Zusatz steht es öfters, z. B. Luc. 8, 11. — 2 Cor. 8, 7, wo eine ähnliche Zusammenstellung, wie in unserer Stelle. —

6. *καθώς* ist hier unser: wie denn, und enthält die nähere Bestimmung des Vorhergehenden. Lateinisch kann es durch **siquidem** oder **quippe** gegeben werden. — *τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ* ist **genitivus obiectivus**: das Zeugniß von Christo. Dieses ist aber dasselbe, was sonst *τὸ εὐαγγέλιον* (vergl. 2, 1; 2 Timoth. 1, 8.) heißt: die Verkündigung des durch Christum erworbenen Heils. Von dieser wird gesagt: *ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν*, sie wurde unter Euch fest, oder sie hat in Euch Wurzel gefaßt, so daß sie also den Corinthern nicht bloß eine äußerliche blieb, sondern sie dieselbe an- und aufnahmen: somit empfingen sie den heiligen Geist und die Gaben desselben. Dies ist in den Worten:

7. ὥστε ὑμᾶς μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι] ausgedrückt. Was diese χαρίσματα für welche waren, setzt Paulus selbst weiter unten, vom zwölften Capitel an, auseinander. Das ὑστερεῖσθαι, eigentlich: zurückbleiben hinter andern, kann durch destitutum esse am besten ausgedrückt werden. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß Paulus die Worte, daß der heilige Geist in ihnen sei, zu den Corinthern nur insofern sagt, als überhaupt unter ihnen wahre Christen waren; diejenigen, die ihn nicht hatten, weil sie sich desselben unwürdig machten, schließt er aus. Gerade dies ist ja der Gedankengang, den Paulus nimmt: Es ist unter Euch der heilige Geist, wie sich an so vielen zeigt; so sorget nun auch, daß er in allen sei. Theophylakt sagt zu dieser Stelle, indem er einen möglichen Einwand berücksichtigt: *Εἰ ἀνελλιπῆ τὰ χαρίσματα εἶχον, πῶς προϊὼν σαρκικοὺς αὐτοὺς λέγει; Ἔστιν οὖν εἰπεῖν, ὅτι οὔτε πάντες ἦσαν πνευματικοί, οὔτε πάντες σαρκικοί· διὸ ἃ μὲν νῦν λέγει, πρὸς τοὺς πνευματικοὺς λέγει· ἐκεῖνα δὲ πρὸς τοὺς σαρκικούς.*

ἀπεκδεχομένους τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου] ἡ *ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου* ist die sichtbare Rückkehr Christi, von der Paulus und die meisten damaligen Christen glaubten, daß sie noch innerhalb eines Menschenlebens stattfinden werde, so daß viele von ihnen zur Zeit derselben noch leben würden. Das Weitere von derselben wird unten zu Cap. XV vorkommen. Paulus belobt nun die Corinther, daß sie dieselbe erwarten, *ἀπεκδέχονται*. Es versteht sich, daß hier nicht bloß von einem todten historischen Fürwahrhalten die Rede, sondern von dem Durchdrungensein von diesem Glauben, so daß sie ihr ganzes Leben darnach einrichteten. Das zeigt sich auch deutlich in Vers

8. ὃς καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως τέλους ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου.] Da das *μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ* in Euch Wurzel gefaßt hat, so wird er Euch auch immer fester im Glauben werden lassen, bis ans Ende, so daß Ihr unsträflich an jenem Tage des Gerichtes seid. Das Wort ὃς scheint auf ὁ θεός, welcher Vers 4 genannt ist, bezogen werden zu müssen, wegen der Worte *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ.* nach den Worten *τῇ ἡμέρᾳ*: denn wäre ὃς auf Christus zu beziehen, so stände nach *ἡμέρᾳ* wohl bloß: *αὐτοῦ*. — *ἕως τέλους*, näm-

lich τοῦ αἰῶνος τούτου, bis an's Ende des Zeitalters, das dem Messiasreiche vorausgeht. (Vergl. 2 Cor. 1, 13). So scheint τέλος hier zu fassen; nicht von demjenigen, was nach 15, 24 der ἡμέρα τοῦ κυρίου folgt (εἶτα τὸ τέλος). — ἐν τῇ ἡμέρᾳ ist genau mit ἀνεγκλήτους zu verbinden: als solche, die an jenem Tage unsträflich sind. Es kann nicht mit βεβαιώσει verbunden werden; denn dann müßte εἰς stehen. —

9. Πιστὸς ὁ θεός.] Dies ist sonst eine Schwurformel (wie 2 Cor. 1, 17); so wahr Gott ist; dann setzt der Redende noch etwas über sich selbst hinzu, etwa: will ich dies thun, oder dergl. Hier aber stehen die Worte in ihrer Grundbedeutung: Gott ist getreu, er hält, was er versprochen. Darum, wenn Ihr nur treu seid, so wird er Euch zur Gemeinschaft Christi führen, zu der er Euch berufen hat. „Ὁ καλῶν oder ὁ καλέσας ist Gott, insofern er die Menschen zur Erkenntniß ruft und sie einladet, das bereitete Heil anzunehmen. Ein Unterschied zwischen κλητοί und ἐκλεκτοί findet sich bei Paulus nicht (anders Matth. 22, 14); κλητοί heißen ihm die, welche nach einem göttlichen Beschlusse oder Vorsatze zum Heil berufen sind, d. h. die, welche Gott zur Erlangung des Heils bestimmt hat.“ So Usteri S. 281 und 293. Nur können wir nicht begreifen, wie er hinzufügen kann: „wodurch, wie Paulus sich die Sache denkt, die Möglichkeit des Vonsichstoßens des Heils von Seite der Menschen ausgeschlossen ist.“ Wozu sollten dann alle die Ermahnungen, im rechten Glauben und christlichen Leben zu bleiben, in unserm Briefe und fast allen anderen Briefen Pauli? Die Stellen, die Usteri anführt: Röm. 1, 7. 1 Cor. 1, 2. 9. 24. beweisen nichts für seine zuletzt geäußerte Meinung. Daß Paulus sich oft, wenn er theoretisiert, zum Augustinismus hinneigt, weil er sich des Begriffes der lebendigen Identität der Thätigkeit Gottes und des Menschen nicht wissenschaftlich bewußt war, ist zuzugeben, und werde ich im Commentar zum Römerbriefe, wo diese Seite besonders hervortritt, ausführlicher entwickeln; daraus folgt aber noch nicht, daß Paulus „die Möglichkeit des Vonsichstoßens des Heils von Seite der Menschen“ ausschließt. Denn wenn auch der Mensch für sich nichts zur Seligkeit thun kann, diese vielmehr dadurch erlangt wird, daß er nichts für sich haben und sein will, sondern Gotte, der das Wollen und Vollbringen wirkt (Phil.

2, 13), seine Selbstheit unendlich aufopfert: so kann er doch da durch, daß er diese letztere für sich setzen und verselbstständigen will, alle Wirksamkeit Gottes in sich zurückweisen, da diese Wirksamkeit keine mechanische, sondern eine freie ist. — *κοινωνία* ist hier (wie 10, 16) active zu fassen: das Theilnehmen an Christus (gen. obiect.), d. h. an dem durch Christum erworbenen Heile.

10. Der Apostel geht nun zur Ermahnung, einig zu sein, über, und zwar mit der Partikel *δέ*, so daß der Zusammenhang ist: Ich danke Gott, daß der heilige Geist unter Euch ist: aber doch muß ich Euch ermahnen, u. s. w. — *διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου*, durch den Namen Christi, d. h. beim Namen Christi, um Christi Willen. So ist es einfache Beschwörungsformel. Etwas gesuchter ist die Auffassung Theodorets: *καλῶς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου τῇ παρακλήσει συνέταξεν· αὐτὸ γὰρ ἦν τὸ παρ' αὐτῶν ἀθετούμενον. δέον γὰρ αὐτοὺς ἀπὸ τούτου προσαγορεύεσθαι* (da sie sich nach demselben nennen sollten), *ταῖς ἀπὸ τῶν προεστώτων ἐπωνυμίαις ἐχρῶντο.* — *τὸ αὐτὸ λέγειν* ist überhaupt: einig sein, versteht sich: im Geiste, nicht bloß mit Worten, wie ja auch unser übereinstimmen allerdings ursprünglich von etwas Aeußerlichem hergenommen ist, aber geistiges Einigsein bedeutet. — *ἦτε δὲ κατηρτισμένοι*: wegen der vorhergehenden Negation konnte man, statt *δέ*, *ἀλλ'* erwarten (da Paulus diese Partikeln nicht leicht verwechselt, wie der Verf. des Hebräerbriefes überaus häufig; vergl. z. B. Hebr. 9, 11. 12. — Auch 1 Petr. 1, 12); allein der Satz: *καὶ μὴ ᾖ ἐν ὑμῖν σχίσματα* ist mehr parenthetisch zu fassen, so daß *ἦτε δὲ* u. s. w. mit *ἵνα — πάντες* coordiniert ist. — *καταρτίζω* (*ἄρτιος* integer) eigentlich: einrichten, in die rechte Ordnung bringen (z. B. *τὰ δίκτυα* Matth. 4, 21); vollkommen machen, vollenden. So erklärt das Wort auch Theophylakt: *κατηρτισμένοι, τουτέστι, τέλειοι, ἐν πᾶσι πράγμασιν ὁμονοοῦντες.* Demnach scheint es nicht nöthig, mit Wahl (clavis I. pag. 520 und 818) zu den Worten: *ἐν τῷ αὐτῷ νοΐ* u. s. w. ein Part. *ὄντες* oder dergl. zu supplieren, sondern dieselben können gleich mit *ἦτε κατηρτισμένοι* verbunden werden. — Zwischen den Wörtern *νοῦς* und *γνώμη* suchen die meisten Interpreten einen Unterschied, den Paulus hier wohl nicht so scharf gedacht haben möchte (vergl. Apostelgesch. 4, 32: *τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν ἡ καρ-*

δία καὶ ἡ ψυχὴ μία.). Will man unterscheiden, so scheint *νοῦς* mehr auf das theoretische Verständniß der Glaubenslehre, *γνώμη* mehr auf die praktische Gesinnung zu gehen. So viel ist gewiß, daß in *γνώμη* (Meinung) mehr das Subjective liegt. Theophylakt: *Ἐπεὶ δὲ πολλοὶ κατὰ μὲν τὰ νοήματα ἥνωνται, κατὰ δὲ τὴν γνώμην διΐστανται (ὅταν γὰρ τὴν αὐτὴν πίστιν ἔχωμεν, μὴ συναπτώμεθα δὲ κατὰ τὴν ἀγάπην, τὰ μὲν αὐτὰ νοοῦμεν, διϊστάμεθα δὲ κατὰ τὴν γνώμην)· διὰ τοῦτο εἰπών, τῷ αὐτῷ νοΐ, προσέθηκε καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ, ἵνα μήτε κατὰ τὴν πίστιν, μήτε κατὰ τὴν γνώμην διεστηκότες ὦσιν.* Aehnlich Chrysostomus.

11. *γάρ*] Zur Erklärung dieser Partikel ist etwa der ausgelassene Zwischengedanke zu supplieren: ich habe leider Grund genug zu dieser Ermahnung: denn. Noch leichter schließt sich der Satz an, wenn wir *γάρ* durch nämlich übersetzen. — *οἱ Χλόης* sind die Angehörigen oder Sklaven (familia) der Chloe, welche vielleicht zufällig nach Ephesus gekommen waren und dem Apostel Nachricht von der Lage der Gemeinde in Corinth gegeben hatten. Chloe selbst scheint eine in Corinth ansässige Matrone gewesen zu sein. —

12. *λέγω δὲ τοῦτο*] **hoc autem dico,** ich meine aber, führt die nähere Beschreibung der kurz vorher erwähnten *ἔριδες* ein. — *Κηφᾶς* ist der Aramäische Beiname des Simon, des Sohns des Jonas, griech. *Πέτρος*. Vergl. Joh. 1, 43. Ueber die Identität des Apostels mit dem hiergenannten Kephas ist schon in der Einleitung gesprochen. Eben so über den Apollos und diejenigen Corinther, welche sich *τοῦ Χριστοῦ* nannten. — Was das Grammatische betrifft, so leuchtet von selbst ein, daß bei den Genitiven *Παύλου, Ἀπολλώ* u. s. w. nicht, wie die meisten Interpreten wollten, irgend etwas zu supplieren ist; ich bin des Paulus (Eigenthum, gehöre ihm an; dies liegt aber eben im Genitiv.). —

13. *Μεμέρισται ὁ Χριστός;*] Schon die Alten faßten diesen Satz auf zweierlei Weise auf, entweder als Aussage, oder als Frage (vergl. u. A. Theodoret z. d. St. *Τοῦτό τινες ἀποφαντικῶς ἀνέγνωσαν, Χριστὸν ἐνταῦθα τὴν ἐκκλησίαν ὠνομάσθαι φήσαντες, καὶ ἑρμηνεύσαντες οὕτως, ὅτι κακῶς ἐμερίσατε τοῦ Χριστοῦ τὸ σῶμα. ἐγὼ δὲ αὐτὸ κατ' ἐρώτη-*

σιν κεῖσθαι νομίζω· τοῦτο γὰρ διδάσκει τὰ ἐπαγόμενα (das Folgende), μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ἡμῶν; ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε; Ὃ δὲ λέγει, τοιοῦτόν ἐστι· μὴ κοινωνοὺς ἔχει τῆς δεσποτείας καὶ τῆς ἐξουσίας ὁ Χριστός, καὶ διὰ τοῦτο διῄρηται, καὶ οἱ μὲν ἐξ αὐτοῦ καλεῖσθε, οἱ δὲ ἐκ τοῦ δεῖνος καὶ τοῦ δεῖνος; οὐ μόνος τὸν ὑπὲρ πάντων ὑμῶν κατεδέξατο θάνατον; οὐκ ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ τῆς τοῦ βαπτίσματος ἀπηλαύσατε χάριτος; μὴ ἀνθρώπων ἐπικλήσεις τὴν τῶν ἁμαρτημάτων ὑμῖν ἄφεσιν ἐδωρήσαντο;). Im ersten Falle also ist der Sinn: Ihr habt Christum zertheilt, indem Ihr Menschen die Ehre erweiset, die ihm allein gebührt, da sein Geist alles in allem sein soll; im zweiten: ist Christus denn zertheilt, daß Ihr glaubt das Recht zu haben, Euch nach dem und dem zu benennen, da Ihr ihm allein anhängen und Menschensatzungen für nichts achten sollt? — *Calvinus:* **Solus Christus regnare in ecclesia debet. Ac quum hic finis sit evangelii, ut per ipsum Deo reconciliemur, necesse est primum nos simul omnes esse in eo colligatos. Quum autem pauculi ex Corinthiis, qui aliis erant saniores, Christum retinuerint magistrum, utcunque omnes se Christianos iactarent, ita lacerabatur Christus. Nos enim unum esse corpus oportet, si velimus sub eo tanquam sub capite contineri. Quodsi in diversa corpora scindimur, ab ipso quoque dissilimus: gloriari ergo eius nomine inter discordias et factiones, est ipsum discerpere, quod fieri nequit. Nam ab unitate et concordia ipse nunquam discedet, quia seipsum abnegare non potest. Hac igitur absurditate proposita, efficere vult Paulus, ut intelligant Corinthii a Christo se esse alienos, qui divisi sint: tunc enim regnat in nobis, quum sacrosanctae coniunctionis vinculum nobis est.** —

Μὴ Παῦλος — ἐβαπτίσθητε;] Der Apostel weiset die Ansprüche der einzelnen Lehrer, daß sich nach ihnen die einzelnen Secten der Corinther benennen sollen, und die etwanigen Gründe, welche die Corinther selbst für solche Secten und Benennungen anführen könnten, dadurch zurück, daß er fragt: ob ihnen denn das Heil durch diese Lehrer, oder nicht vielmehr durch Christus allein, der für sie gestorben, und auf dessen Namen sie getauft seien, geworden. Und damit er dies recht

nachdrücklich sagen kann, und nicht etwa einem andern der genannten Lehrer wehe thut, nennt er sich selbst gleich zum Beispiel, giebt sich Preis und fragt: ob er (der doch so viel Verdienst um die Corinthische Gemeinde hatte) auf dergleichen Ehre mit Recht Anspruch machen könne. Vielmehr giebt er (Vers 14 ffg.) seine Freude zu erkennen, daß er zu solchem Mißbrauch auch nicht einmal den leisesten Anlaß gegeben. Denn er habe nicht einmal viele von ihnen getauft, geschweige denn auf seinen eigenen Namen. (Um das ἵνα μή τις εἴπῃ u. s. w. zu erklären und die Bedeutung damit, die auch hier gilt, zu halten, muß man etwa den Zwischengedanken supplieren: ich führe dies an, damit). — Crispus wird noch Apostelgesch. 18, 8 erwähnt und daselbst ἀρχισυνάγωγος genannt, Gaius aber war Gastfreund des Apostels, wie aus Röm. 16, 23 erhellt. — Um ja keinen zu verschweigen fügt Paulus V. 16, gleichsam verbessernd, hinzu: auch das Haus (die Familie) des Stephanus habe ich noch getauft. Dieser wird auch noch unten, 16, 15. 17 erwähnt. — Grammatisch ist zu bemerken, daß die Construction: λοιπὸν οὐκ οἶδα, εἴ τινα ἄλλον ἐβάπτισα Attraction ist. Winer S. 433.—

17. Zur Erklärung des γάρ müssen wir folgende Gedankenverbindung festhalten: Sehr wenige habe ich getauft: „denn nicht das Taufen ist der Zweck, zu dem mich Christus sendete (obgleich mir das Taufen auch nicht verwehrt ist), sondern die Verkündigung des Evangeliums." So verschwindet auch von selbst die Schwierigkeit von οὐκ — ἀλλά, welches hier so wenig, als irgend anderswo, non tam — quam heißt. Vergl. über diese erdichtete Bedeutung Winer S. 413 ffg. —

οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου] Paulus verkündet das Evangelium nicht in Weisheit der Rede, d. h. nicht so, daß er es in die Formeln falscher Menschenweisheit zwänge und für die Darstellung falschen Schmuck suchte. Denn auf beides, auf die Verunstaltung des Evangeliums in Inhalt und Form gehen die Worte. Der Apostel hat die falsche Philosophie im Auge, vor der er auch Colosser 2, 8 warnt. Diese macht das Kreuz Christi, d. h. die Lehre vom Tode Christi für die Menschen, zu nichte: denn eine solche Lehre scheint ihr Thorheit. Und es ist hier wahrlich nicht bloß von derjenigen skeptischen und sophistischen Philo-

sophie die Rede, die es darauf anlegt, den Grund aller Moral wankend zu machen und Unsittlichkeit zu predigen: vielmehr von aller Philosophie, die nicht über den abstracten Verstandesstandpunkt hinauskommt. Diese hat zu keiner Zeit, auch in der neuesten nicht, das Wesen des Christenthums begreifen können, sondern es stets, wenn es unter ihre Hände kam, verflüchtigt. Daß Paulus diese, uud nicht bloß die ex professo unmoralische meint (wie eine große Anzahl neuerer Theologen, weil sie selbst in ihr befangen sind, gern glauben machten), leuchtet aus dem ganzen Zusammenhange ein, weil er nicht blos von einzelnen falschen Richtungen der Philosophie redet, sondern alle Menschenweisheit verwirft. Nun kann man aber gewiß von der damaligen Schulphilosophie nicht im Allgemeinen sagen, daß sie eine im Sinne der modernen Philosophie und Theologie unsittliche war, sie, die immerfort Moral predigte, sie, aus der, — um ein nahe liegendes Beispiel zu erwähnen — die populären philosophischen Schriften eines Cicero oder Seneca hervorgegangen waren. Aber dennoch war sie so wenig, als die moderne Popularphilosophie, fähig, das Christenthum zu begreifen. Das kann nur gediegene Vernunftphilosophie, die sich mit dem Christenthume einig weiß, die aber zur Zeit des Paulus von der falschen Weisheit fast ganz zurückgedrängt war, und sich zuerst wieder lebendig in den Schriften der Kirchenväter kund gab und allgemeineren Einfluß gewann.

18. ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ] erklärt den Ausdruck des vorigen Verses ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ näher: es ist die Lehre, die Predigt vom Kreuzestode Christi. „Den Juden mußte der schimpflichste Tod eines als Messias Verkündigten das größte Aergerniß sein; den Heiden, die an ein üppiges und sinnliches Leben gewöhnt waren, war die Stiftung eines göttlichen Reiches durch einen gekreuzigten Gottessohn die größte Thorheit." So Usteri S. 265: aber nicht allein dies; die Lehre ist vorzüglich darum das Kreuz des Verstandes (auch noch in unsern Tagen, wo man sich mit der äußerlichen Unscheinbarkeit „des edlen Stifters eines Gottesreiches" schon eher vertragen würde), weil er nicht begreifen kann, wie die göttliche Natur erst dadurch wahrhaft erhöhet wird, daß sie sich in der Erniedrigung zur mensch-

lichen ihres Fürsichseins entäußert*), wie das wahrhaft Allgemeine dieses nur dadurch ist, daß es ein unendlich Einzelnes wird, sich aber im Einzelnen als das Allgemeine erhält, weil das Einzelne als Einzelnes wieder stirbt. Der Mangel an Einsicht in die logische Natur des Allgemeinen, welches dem abstracten Verstande nur ein Abstractum, ein Jenseitiges bleibt, war es, welcher der jüdischen und heidnischen Weltweisheit zu Pauli Zeit (und noch zu unserer) den wahren Stein des Anstoßes ausmachte. —

τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν] Bescheiden setzt Paulus *ἡμῖν* als Apposition zu *σωζομένοις*: denn da es ein hartes Wort war, daß er die Gegner des Kreuzes Christi *ἀπολλυμένους* nennt (vergl. aber Christi eignen Ausspruch: *ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται* Joh. 3, 18), so will er nicht sich und die Seinigen den *ἀπολλυμένοις* direct entgegensetzen, so daß er sagte: *ἡμῖν δὲ τοῖς σωζομένοις*, sondern er sagt: „denen, die gerettet werden, und zu diesen dürfen wir uns rechnen." Diesen ist es eine *δύναμις θεοῦ*: diejenigen, die jene Lehre annehmen (sei es bloß in der Form des wahrhaften Glaubens oder zugleich in der des wissenschaftlichen Erkennens), werden von der Gotteskraft durchdrungen, die nicht zu Schanden werden läßt. Denn sie wissen, daß sie Glieder des Leibes Christi sind, und empfangen als solche den heiligen Geist: „das *πνεῦμα* ist aber eben diese dem Menschen mitgetheilte Gotteskraft, *δύναμις θεοῦ* (Röm. 1, 16. 15, 13), der geistige Keim, woraus nun das ganze Wesen und Thun des Menschen sich entfaltet, oder um in dem Bilde zu reden, dessen sich Christus bedient hat (Joh. 8, 38), die Quelle des lebendigen Wassers, das durch alle Adern und Gefäße der Seele strömt und in herrlicher Fülle der Rede und That sich ergießt." Usteri S. 408. —

19. *Γέγραπται γάρ* u. s. w.]. Nach seiner Gewohnheit führt der Apostel zum Belege Stellen des A. T. an, welche freilich nicht allemal genau historisch passen, so daß die resp. Schriftsteller dasselbe gemeint hätten, was Paulus in dem Zusammenhange, worin er sie anführt, meint, welche aber doch den Worten nach ähnlich lauten. Um Paulus (so wie die übrigen

*) Vergl. Marheineke Dogmatik §. 343. und Rosenkranz Encyklop. S. 38.

neutestamentlichen Schriftsteller, ja Christus selbst) in diesem Punkte nicht entweder der Unwissenheit oder gar der Unredlichkeit zu zeihen, muß man die Ansicht festhalten, nach der das A. T. im Ganzen und Großen Typus des neuen ist, so daß z. B. die Weissagungen der Propheten auf den Messias nicht so zu fassen sind, als ob die Schriftsteller sich bewußt auf den historischen Christus, der unter der Regierung des Kaisers Augustus geboren ward, bezogen hätten (daß dies nicht der Fall ist, sieht jedes Kind, und man brauchte sich darauf, daß man es geltend macht, nicht so viel zu Gute zu thun), sondern so, daß in den Worten, die sie sprachen, sich derselbe Gottesgeist ausspricht, der die ganze Geschichte organisch durchdringt, und der mithin auch im Christenthum erschienen ist. Diese organische Auffassung und Auslegung geschichtlicher Erscheinungen (welche in historisch-philologischer Hinsicht sich durchaus von dem Fehler frei hält, daß sie Zeiten und Menschen ein bewußtes Wissen unterlegt, welches erst spätere haben konnten), ist überall anzuwenden, namentlich auch in der wissenschaftlichen Darstellung der Mythologie. Auf das Verhältniß des A. u. N. T. angewandt, schlägt sie bald alle die Mißverständnisse, die über diesen Gegenstand obwalten und zu vielen Klagen, ja wohl gar oft zu gehässigen Witzeleien Anlaß gegeben haben, nieder*). — Was nun unsere Stelle betrifft, so paßt das Citat des A. T. hier ungleich besser, als an vielen andern Paulinischen Stellen. Die Worte sind aus dem Jesaias (29, 14) entlehnt, und zwar wohl zunächst aus der Uebersetzung der LXX, welche die Stelle so haben: μεταθήσω αὐτοὺς, καὶ ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν κρύψω. Im Hebräischen steht nicht das Activum (so daß Gott Subject wäre), sondern ein Intransitivum und ein Hithpael, nämlich: וְאָבְדָה חָכְמַת חֲכָמָיו וּבִינַת נְבֹנָיו תִּסְתַּתָּר, untergegangen ist die Weisheit seiner (nämlich: dieses Volkes) Weisen, und die Klugheit seiner Klugen hat sich verborgen. Der Sinn unserer Stelle ist also: Gott selbst spricht, er will diejenigen, die sich weise dünken und ihn aus eigener Macht erkennen wollen, verblenden und ihr Unternehmen zu nichte machen.

*) Vergl. besonders das in der Vorrede genannte Werk Matthäis. —

20. *Ποῦ*] quo loco, quo ordine, qua dignitate: wo bleibt denn nun? — Die drei synonymen Worte: *σοφός, γραμματεύς, συζητητής* scheint Theophylakt richtig unterschieden zu haben. Er sagt: *ἐλέγχει Ἕλληνας μὲν ἐν τῷ εἰπεῖν Ποῦ σοφός; τουτέστι φιλόσοφος· Ἰουδαίους δέ, ἐν τῷ εἰπεῖν Ποῦ γραμματεύς* [dies sind die der Gesetze und Historien Kundigen]; *Συζητητὰς δὲ ὠνόμασε τοὺς λογισμοῖς καὶ ἐρεύναις τὰ πάντα ἐπιτρέποντας.* — *ὁ αἰὼν οὗτος* ist eigentlich (nach dem Hebr. עוֹלָם הַזֶּה) die Zeit vor dem Reiche des Messias, entgegengesetzt *τῷ αἰῶνι μέλλοντι* (עוֹלָם הַבָּא), der Zeit des Messiasreiches. Die *συζητηταὶ τοῦ αἰῶνος τούτου* sind also diejenigen, welche noch nicht zum Gottesreiche, welches das Evangelium eröffnet, durchgedrungen sind und im Geiste desselben denken und erkennen. — *μωραίνω* thöricht machen: Gott machte, daß die Weisheit dieser Welt, d. h. die falsche Philosophie und Gesetzesweisheit, thöricht ist; d. h. daß der, welcher Gott durch Gott im Evangelium erkannt hat, einsieht, daß jene thöricht ist und daß Gott nicht durch sie erkannt werden kann. —

21. *ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ*] in der wahren Weisheit, in der Lehre des Evangeliums. Es könnte aber auch *σοφία τοῦ θεοῦ* die Weisheit sein, die aus der Betrachtung der Werke Gottes erworben werden konnte, die aber die Heiden verschmäheten. Dann wäre die Stelle des Römerbriefes (1, 20. 21.) zu vergleichen: *τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης.* Diese Auffassung scheint besser, weil Paulus wahrscheinlich die ganze Vergangenheit, in der die Heiden so tief sanken, bezeichnen will. — *διὰ τῆς σοφίας*] durch (nicht: wegen) ihre eigene Weisheit. Denn in dem *οὐκ ἔγνω* liegt der Begriff des Verhinderns: sie wurde durch ihre eigene Weisheit verhindert. (Die eigene Weisheit war Ursache des Nichterkennens). Etwas anders Winer S 327. — *ἔγνω*] erkannte, und — was von der wahren Erkenntniß, die nicht eine bloß äußerliche bleibt, nicht getrennt werden kann, — verehrte. — *διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος*] durch die Thorheit des Evangeliums, d. h. durch das Evangelium, was jenen Thorheit zu sein scheint (Vers 18). Hendiadys. —

22. *ἐπειδὴ* ist auf *οὐκ ἔγνω* zu beziehen: sie erkannten nicht

den wahren Gott, *weil*, da. Die Construction ist also in der Art zu fassen, als ob die Worte ἐπειδὴ u. s. w. zum Vorhergehenden einen Vordersatz (protasis) machten, so daß der Nachsatz (apodosis): εὐδόκησεν ὁ θεός, zwei Vordersätze hat, einen vorhergehenden und einen folgenden. Solche Constructionen kommen öfter vor: z. B. 14, 6. 2 Cor. 7, 8. Vergl. Hermann zu Soph. Antigone V. 691 und zum Ajax V. 827. — Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσι, καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν. Die Juden hatten schon Christo selbst Veranlassung zum heftigen Tadel gegeben, weil sie die Wahrheit seiner Sendung nur und immer wieder durch handgreifliche Wunder bestätigt haben wollten: so verlangten sie auch zur Zeit des Apostels, statt der Beweise des *Geistes*, äußerliche. Die Griechen dagegen wollten die Wahrheit des Evangeliums auf dem Wege spitzfindiger Verstandesphilosophie bewiesen haben. —

23. ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν] Diesen Forderungen stellt Paulus seine einfache *Verkündigung* des Evangeliums entgegen: wir wollen nicht erst lange durch Menschenweisheit und äußerliche Wunder beweisen, was schon da ist und nur *angenommen* zu werden braucht; wir sprechen: laßt Euch versöhnen mit Gott! (2 Cor. 5, 20) und zwar durch den Christus, der für Euch gestorben. Freilich ist diese Verkündigung den Juden ein Aergerniß (ein λίθος τοῦ προσκόμματος, Röm. 9, 32. — Vergl. Matth. 21, 42) und den Griechen eine Thorheit: aber ihren Beweis für sich führt sie darin, daß sie den Menschen, der berufen ist (vergl. V. 9), mit der Kraft Gottes durchdringt und so als wahrhaft göttliche Weisheit sich beurkundet. — Die Worte: Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησι fügt aber der Apostel hinzu, um die Allgemeinheit des Christenthums, zu dem *alle* berufen sind, die an dasselbe glauben, anzudeuten. —

Zweiter Abschnitt, Cap. 1, 25—2, 16.

Hiervon nimmt er Anlaß, das Wesen des Evangeliums (mit unmittelbarem Bezug auf seinen Hauptzweck, die Bekämpfung der Secten der Corinther), auseinanderzusetzen: da es für die πτωχοὶ τῷ πνεύματι (Matth. 5, 3) bestimmt und fern von Menschenweisheit ist, so hätte es am wenigsten Grund zu Partheiungen werden sollen (1, 25—31). Daher habe er nicht mit gelehrten und philosophischen Formeln und in der Sprache der Redner das Evangelium bei den Corinthern verkündigt, sondern in einfacher und evangelischer Rede, welche freilich den Gelehrten ein Aergerniß sein müsse, aber desto mehr die Gemüther der Gläubigen entzünde, da sie Gott selbst mit seinem Geiste begabe, ohne den Niemand Gott recht erkennen könne (2, 1—16). —

---

25. Ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστί.] Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden: „Das Evangelium wird von denen, die verloren werden, für Thorheit gehalten: von denen, die es annehmen, aber als göttliche Weisheit erkannt: denn." Was nun die Worte τὸ μωρὸν u. s. w. betrifft, so ist zuerst zu bemerken, daß, wie öfters geschieht (vergl. Joh. 5, 36: μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου für τῆς τοῦ Ἰωάννου), ein Gegenstand mit einer Person, statt mit der der Person angehörigen Sache, verglichen wird. Es fragt sich nun aber, grammatisch genommen, was die Sache sei, mit welcher eigentlich τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ verglichen wird, mit anderen Worten: wofür οἱ ἄνθρωποι steht. Analog mit der aus Johannes angezogenen Stelle sollte der zu vergleichende Gestand vor οἱ ἄνθρωποι wiederholt werden, οἱ ἄνθρωποι also für τo μωρὸν τῶν ἀνθρώπων stehen. Allein der Sinn giebt, daß dies hier nicht der Fall ist. Daher muß οἱ ἄνθρωποι entweder für: τὸ σοφὸν (oder τὸ σοφώτατον) τῶν ἀνθρώπων, oder, was noch einfacher scheint, bloß für τὰ τῶν ἀνθρώπων stehen. Der Sinn ist also: dasjenige, was jenen (den Verlorenen) ein Thörichtes in Gott ist (d. h. scheint), ist weiser, als alle Weisheit der Menschen, oder: als das der Menschen. Eben so ist nun auch das folgende: τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων ἐστί zu erklären: das, was jenen schwach, kraftlos in Gott (nämlich Gottes Erniedrigung) scheint, ist kräf-

in Christo vero subsistentia vestra fundata est: ita non est, quod superbiatis. Neque de creatione tantum loquitur, sed de spirituali essentia, in quam renascimur per Dei gratiam. — Theophylakt: *Τὸ ἐξ αὐτοῦ, μὴ περὶ τῆς εἰς τὸ εἶναι παραγωγῆς νοήσῃς λέγεσθαι, ἀλλὰ περὶ τῆς εἰς τὸ εὖ εἶναι· ὃ δὲ λέγει τοιοῦτόν ἐστι· Τέκνα Θεοῦ ἐγένεσθε, καὶ ἐξ αὐτοῦ ἐστε, υἱοὶ αὐτοῦ γενόμενοι ἐν Χριστῷ, ἀντὶ τοῦ, διὰ Χριστοῦ. Ἐπεὶ δὲ εἶπεν, ὅτι τὰ ἀγενῆ ἐξελέξατο, δείκνυσιν ὅτι πάντων εἰσὶν εὐγενέστεροι οἱ πατέρα Θεὸν πλουτήσαντες* (diejenigen, die Gott zum Vater erworben haben). — *ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ Θεοῦ* u. s. w.] *σοφία, δικαιοσύνη* u. s. w. ist effectus pro causa efficiente (wie Vers 24): also durch ihn erlangen wir die wahre Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w. „Die *δικαιοσύνη θεοῦ* offenbart sich dadurch, daß Gott dem an Christum Glaubenden die Sünden vergiebt, ihn als Gerechten annimmt und als solchen behandelt, indem er ihn nämlich aus freier Gnade von der Schuld und Strafe losspricht und ihm alles das schenkt, was sonst durch die Gesetzeserfüllung bedingt war." Usteri S. 91. Vergl. daselbst S. 110. — *ἁγιασμός*, vergl. oben die Bemerkungen zu V. 2. — *ἀπολύτρωσις*, die Erlösung von der Sünde, d. h. von der Selbstheit, Ichheit, vom Fürsichsein. Was die Stellung der hier aufgezählten durch Christum erworbenen Güter betrifft, so sollte man erwarten, daß *ἀπολύτρωσις* vor *δικαιοσύνη* und *ἁγιασμός* stände: denn die genannte Erlösung geht der Gerechtigkeit und Heiligung scheinbar voran: da aber keine ohne die andere ist, so hatte Paulus weniger nöthig hier, wo er die Prädicate emphatisch häuft, diese Ordnung zu beobachten. —

31. *ἵνα, καθὼς γέγραπται, ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω.*] Hier ist eine leichte Anakoluthie: denn der Imperativ *καυχάσθω* kann eigentlich nicht mit der Partikel *ἵνα* verbunden werden. Der Sinn ist: „damit geschehe, wie geschrieben steht: wer sich rühmt, der rühme sich im Herrn." Diese Anakoluthie findet sich häufig bei Anführungen von Stellen des A. T., z. B. Röm. 15, 3. (Winer S. 447). — *ἵνα* ist auch hier: damit, wie in den überaus häufigen Stellen in den Evangelien: *ἵνα πληρωθῇ* u. s. w. Es ist hier eben an jene höhere Ansicht von der Geschichte zu erinnern, nach welcher

sie ein lebendiger Organismus ist*) (Vergl. oben S. 19). „Christus ward uns Weisheit, und Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung, damit nun erst recht klar würde und seine Wahrheit fände, was geschrieben steht." — Die Stelle selbst ist entlehnt aus dem Jerem. 9, 23, jedoch nur im Allgemeinen dem Sinne nach, nicht in extenso. Calvin bemerkt zu diesem Verse: **En finis cur omnia nobis largiatur Deus in Christo: nempe ut ne quid arrogemus nobis, sed illi omnia deferamus. Neque enim nos spoliat Deus, ut nudos relinquat, sed deinde sua gloria nos vestit, hac tamen conditione, ut, quoties volumus gloriari, extra nos exeamus.** Der Mensch, indem er seine Ichheit aufgiebt, wird in Gott unendlich wieder hergestellt.

Capitel II.

1. Vers 17 des ersten Capitels war der Apostel auf seine Predigt des Evangeliums übergegangen: dies hatte ihn darauf geleitet, über das Wesen des letztern im Allgemeinen zu sprechen: jetzt kommt er wieder auf sich zurück, um zu beweisen, daß er diesem gemäß gelehrt habe. Und zwar beruft er sich gleich auf das den Corinthern natürlich durch den Augenschein am besten bekannte Beispiel, auf seine Wirksamkeit in ihrer eigenen Stadt.

οὐ καθ᾽ ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας] Eigentlich: nicht nach Vortrefflichkeit der Rede und Weisheit, d. h. so, daß ich durch Kunst der Rede und durch Menschenweisheit zu glänzen mich bestrebt hätte. — *τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ.* Der Genitiv scheint hier nicht wie 1, 6 objectiv, sondern vielmehr subjectiv zu sein: das Zeugniß, welches Gott (in Christo) von sich gegeben hat. —

2. *ἔκρινα*] Nicht, wie Grotius will: **magni feci**, sondern, wie es so oft vorkommt (z. B. 2 Cor. 2, 1), ich beschloß. Nach diesem Worte hat die **recepta** noch *τοῦ*, also *τοῦ εἰδέναι τι*, welches, als die schwerere Lesart, wenigstens Berücksichtigung ver-

---

*) Vortrefflich spricht über diese Formel Matthäi im a. W. Seite 445 fgg. Vergl. auch Winer S. 382.

dient. Zu erklären wäre es: ich beschloß nicht, so daß meinem Entschlusse zufolge ich etwas gewußt hätte. (Ueber dies *τοῦ* vor dem Infinitiv vergl. des ältern Fritzsche Rec. der dritten Auflage von Winers Grammatik, in der Hall. Ltrtztg. 1832, Bd. II, S. 321 — 341.). Uebrigens sagt Theodoret zu dem Worte *ἔκρινα*: *καλῶς τὸ ἔκρινα τέθεικε, διδάσκων ὡς ἠδύνατο καὶ τὸν περὶ τῆς θεολογίας αὐτοῖς λόγον προσενεγκεῖν· ἀλλ' ὅμως μόνην τὴν περὶ τῆς οἰκονομίας ἐποιήσατο διδασκαλίαν, ἐπὶ τῷ δεσποτικῷ σεμνυνόμενος πάθει* (sich des Leidens des Herrn rühmend). — *τὶ εἰδέναι*] etwas zu wissen, und — da er der Verkündigung des Evangeliums wegen sich in Corinth aufhielt — zu verkünden, zu lehren. — *καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον*] mit Nachdruck: und zwar den gekreuzigten. Denn die Lehre vom Tod und der Auferstehung Christi war dem Paulus die wesentlichste des Christenthums. Vergl. Usteri S. 128.

3. *καὶ ἐγὼ ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς.*] Es ist hier von der Schwäche und der Furcht die Rede, welche der Apostel fühlte, im Mißtrauen auf seine eigene Kraft, von jener heiligen Angst, die der edle Mensch empfindet, wenn er sich ganz für andere aufopfern will und hierbei immer sich selbst noch nicht genügt. Vergl. 2 Cor. 7, 15, wo der Apostel sagt, die Corinther hätten den Titus *μετὰ φόβου καὶ τρόμου* aufgenommen, — und Ephes. 6, 5, wo es heißt, die Knechte sollen den Herren *μετὰ φόβου καὶ τρόμου* dienen. Grotius und andere Ausleger erklären hier *ἀσθένεια* als **dolor ex rebus adversis**, und *φόβος καὶ τρόμος* beziehen sie auf die Gefahren, die dem Apostel drohten, als er von den Juden vor Gericht geführt, Sosthenes geschlagen, und Paulus selbst gezwungen ward fortzugehen. Sie beziehen sich auf Apostelgesch. Cap. 18. Allein theils führen uns die angezogenen Parallelen aus 2 Cor. und Eph. auf die andere, von uns angenommene Auslegung, theils steht der Auslegung des Grotius der Umstand entgegen, daß Paulus in unserer Stelle sagt: *ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς*, d. h. ich kam zu Euch und war bei Euch (**constructio praegnans, cf.** Joh. 1, 2). Nun aber geschah jene Mißhandlung des Paulus und Sosthenes erst, nachdem der Apostel schon längere Zeit (Apost. 18,

11) bei den Corinthern gewesen war. Folglich scheint diese Erklärung unpassend.

4. ἐν πειθοῖς [ἀνθρωπίνης] σοφίας λόγοις.] πειθός scheint zu bedeuten: zur Ueberredung geschickt, so daß es = πιθανός wäre; bei den Griechen kommt es nicht vor: daher lasen schon einige der Alten (z. B. Eusebius, Origenes) ἐν πειθοῖ (so daß es der Dativ von ἡ πειθώ, die Ueberredung, ist), und setzten einen Genitiv dazu, also nicht λόγοις, sondern λόγων, oder ließen das λόγοις ganz weg, so daß ἐν πειθοῖ σοφίας zusammengehört. — ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως] so daß ich zeigte (und ihr selbst fühltet), wie groß die Kraft des heiligen Geistes in den Gläubigen ist: πνεύματος καὶ δυνάμεως kann man als Hendiadys nehmen. —

5. ἵνα u. s. w.] Trefflich drückt den Sinn schon Luther aus: Auf daß Euer Glaube bestehe [oder wie de Wette übersetzt: sich gründete] nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gottes Kraft.

6. Σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις.] Der Apostel hatte bis dahin gesagt, daß denen, die verloren werden, die Lehre des Evangeliums nur eine Thorheit ist. Aber nicht an und für sich ist sie dies, sagt er Vers 6, nicht nach dem Urtheile wahrhaft Erleuchteter. Dies drückt er so aus: „Weisheit aber reden wir unter den Vollkommenen." Um diese Worte zu verstehen, braucht man die Rede nur so auszuführen: Unter Thoren ist (scheint), was ich rede, Thorheit, unter Weisen (Vollkommenen) aber die höchste Weisheit. Ἐν behält hier also seine wirkliche Bedeutung: unter; ἐν τοῖς τελείοις steht nicht statt des bloßen Dativs: τοῖς τελείοις, obgleich auch dieser stehen könnte, gerade wie man im Deutschen sagen kann: Euch rede ich freilich eine Thorheit, und: Unter Euch freilich rede ich (nämlich so oft ich hiervon rede) eine Thorheit. — οἱ τέλειοι sind die wahren Christen, die nicht Weltweisheit suchen, sondern die in Christo die wahre Weisheit finden (vergl. 1, 30). Gegen diese einfache Auslegung der ganzen Stelle verdienen die anderen contorten nicht einmal erwähnt zu werden; die besten älteren Interpreten sind ihr auch stets gefolgt. So z. B. Chrysostomus, Theophylakt, Theodoret (dieser sagt: Ἐπειδὴ μωρίαν ἐν τοῖς πρόσθεν τὸ κήρυγμα προσηγόρευσε, τῇ παρὰ τῶν

ἀπίστων προσφερομένῃ προσηγορίᾳ χρησάμενος, ἀναγκαίως δείκνυσι τοῦτο σοφίαν καὶ ὂν καὶ καλούμενον παρὰ τοῖς εἰλικρινῆ καὶ τελείαν δεξαμένοις πίστιν). Aehnlich Calvin: Ne videatur sapientiam despicere, sicut idiotae et imperiti literas contemnunt barbara quadam ferocia: subiicit, sibi non deesse veram sapientiam, sed quae nonnisi ab idoneis iudicibus aestimetur. *Perfectos* vocat non qui assecuti sint plenam et absolutam sapientiam, sed qui sano sint et incorrupto iudicio. Nam תָּם, pro quo Graeci interpretes semper *τέλειον* reddiderunt, integrum significat. — *σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου, οὐδὲ — ἀλλὰ λαλοῦμεν* u. s. w.] Diese Weisheit ist aber nicht die dieser Welt, noch — sondern wir reden u. s. w. *Οἱ ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου* haben einige von den bösen Dämonen verstanden, welche öfters im N. T. genannt werden, z. B. Joh. 12, 31. — 14, 30. Allein dieser Erklärung steht entgegen: a) daß sonst im N. T. das Wort *ἄρχων* in diesem Sinne stets nur im Singularis vorkommt, vom Ersten der bösen Dämonen zu verstehen (obgleich sich wohl Epheser 6, 12 vergleichen ließe, wo *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι τοῦ σκότους* vorkommen); b) daß man bei dieser Erklärung Vers 8 gezwungen wäre in *ἐσταύρωσαν* das Subject zu verändern, und etwa *Ἰουδαῖοι* oder dergl. zu supplieren, welches hart wäre und nicht ohne Noth zu thun ist. Daher ist die andere Erklärung, nach der *ἄρχοντες* die Obern dieser Welt, diejenigen, die sich Macht und Menschenweisheit erworben haben, bedeutet, vorzuziehen. Diese nennt der Apostel *καταργουμένους*, d. h. solche, deren Macht und Einfluß durch das Evangelium gebrochen und vernichtet wird. Richtig bemerkt Theophylakt: *Αἰῶνος τούτου σοφίαν ὀνομάζει τὴν ἔξω, ὡς πρόσκαιρον καὶ τῷ αἰῶνι τούτῳ συγκαταλυομένην* (als eine zeitliche und die mit dieser Welt vernichtet wird). *Ἄρχοντας δὲ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐ δαίμονας, ὥς τινες ἐνόησαν, ἀλλὰ τοὺς σοφοὺς καὶ λογογράφους καὶ ῥήτορας, οἳ καὶ δημαγωγοὶ ἐγίνοντο καὶ ἄρχοντες. Ὡς προσκαίρους δὲ ὄντας καὶ αὐτοὺς, τοῦ αἰῶνος τούτου ὀνομάζει, καὶ καταργουμένους, τουτέστι, παυομένους καὶ οὐκ αἰωνίζοντας.*

7. *ἐν μυστηρίῳ*] wohl mit *σοφίαν* eng zu verbinden (wie oben 1, 1 *ἀπόστολος διὰ θελήματος θεοῦ*), eine Weisheit

in Geheimniß. Ueber die Möglichkeit solcher Verknüpfungen ohne dazwischentretenden Artikel (welche hier um so mehr stattfindet, da *σοφίαν* selbst keinen Artikel hat) vergl. Winer S. 119 fgg. Auch Theodoret faßt die Stelle ähnlich: *Οὐ τοῦτο λέγει, ὅτι ἐν μυστηρίῳ λαλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἀποκεκρυμμένην ἐν μυστηρίῳ σοφίαν τοῖς ἀνθρώποις προσφέρομεν.* Was nun die Sache betrifft, so ist diese Weisheit in Geheimniß keine solche, die absolut Geheimniß bliebe, sondern die nur *τοῖς ἔξω* ein Geheimniß ist, die aber den Christen offenbart wird, wie Paulus ausdrücklich Römer 16, 25 sagt: *κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν.* Vergl. unser Cap. V. 10. Durch den heiligen Geist erkennen nach des Paulus Lehre die Christen Gott, so daß das Christenthum das moderne „Nichtwissen" ausdrücklich verneint. Richtig sagt Usteri daher: das Evangelium ist eine *σοφία θεοῦ ἐν μυστηρίῳ*, eine göttliche Weisheit, die denen verborgen bleibt, denen der Geist Gottes es nicht offenbart (S. 265). —

ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν] Das *ἥν* geht allerdings zunächst auf *σοφίαν**), dann aber dem Sinne nach auf den Gegenstand, der durch diese *σοφία* erkannt wird, das durch Christum erworbene Heil. Dieses hat Gott schon von Ewigkeit her für die Menschheit bestimmt, es ist aber in der Zeit historisch erschienen**). Für die Vorstellung drückt Paulus den Begriff des ewigen Rathschlusses Gottes dadurch aus, daß er die Zeit negiert und sagt: dieser Rathschluß sei vor den Zeiten (und also vor Erschaffung der Welt) gefaßt***). Hierdurch werden wir von selbst, da eine Zeit vor der Zeit ein Widerspruch ist, auf den wahren philoso-

*) So faßt es Heydenreich, und suppliert zu *προώρισεν* den Inf. *γνωρίσαι*, quam (sapientiam) manifestandam et revelandam decrevit Deus.

**) Ueber die Identität und den Unterschied des historischen und des ewigen Christus siehe besonders Rosenkranz Encyclop. der Theol. S. 40.

***) An anderen Stellen wendet Paulus dieselbe Vorstellung so, daß er sagt: dieser Rathschluß sei „von allen Zeiten her" verborgen gewesen, jetzt aber offenbart. So Röm. 16, 25. — Ephes. 3, 4. 5. 9. — Coloss. 1, 26 fgg. — Unserer Stelle am ähnlichsten ist 2 Tim. 1, 9: *κατ' ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων, φανερωθεῖσαν δὲ νῦν.*

phischen Begriff der Ewigkeit, welche die Zeit nicht mehr als Schranke ihr gegenüber, sondern als aufgehobene an ihr hat, geführt. Paulus war sich aber desselben noch nicht wissenschaftlich bewußt, wie wir besonders unten im 15. Cap. sehen werden. Chrysostomus: τὸ δὲ πρὸ τῶν αἰώνων, ἀΐδιόν φησι. — εἰς δόξαν ἡμῶν] Schön bemerkt Chrysostomus zu diesen Worten: καίτοιγε ἀλλαχοῦ φησιν, εἰς δόξαν ἑαυτοῦ. ἑαυτοῦ γὰρ ἡγεῖται δόξαν τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν. Das Göttliche wird im Menschlichen, das Menschliche im Göttlichen, Gott in Christo, Christus in Gott verklärt; δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα καὶ ὁ υἱός σου δοξάσῃ σε (Joh. 17, 1 fgg.). —

8. ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν.] Grotius bezieht das ἣν auf σοφίαν; näher liegt, daß man es auf das unmittelbar vorhergehende δόξαν ἡμῶν bezieht, welche Auffassung durch das folgende: τὸν κύριον τῆς δόξης begünstigt wird, so daß der Sinn ist: keiner jener Obern erkannte diese uns bereitete Herrlichkeit: sonst hätten sie nicht den Herrn eben dieser Herrlichkeit gekreuzigt. Der Sache nach fallen beide Auffassungsweisen zusammen: denn die σοφία bestand, nach dem Apostel, eben darin, daß sie jene δόξα bereitete. — Theodoret: ἄρχοντας τοῦ αἰῶνος τούτου προσηγόρευσε τὸν Πιλάτον, τὸν Ἡρώδην, τὸν Ἄνναν, τὸν Καϊάφαν καὶ τοὺς ἄλλους τῶν Ἰουδαίων ἄρχοντας· τούτους δὲ λέγει τὸ θεῖον ἠγνοηκέναι μυστήριον, καὶ διὰ τοῦτο τὸν δεσπότην ἐσταυρωκέναι. — τὸν κύριον τῆς δόξης.] Diese Worte könnte man freilich nach Hebräischer Weise (vergl. Psalm 24, 7 מֶלֶךְ הַכָּבוֹד, wo die LXX: ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης; Apostelgesch. 7, 2: ὁ θεὸς τῆς δόξης, Ephes. 1, 17: ὁ πατὴρ τῆς δόξης u. s. w.) für: τὸν κύριον ἔνδοξον nehmen, so daß der Genitiv nur adjectivische nähere Bestimmung wäre (So faßt es z. B. Heydenreich). Allein da kurz vorher von der δόξα, der Herrlichkeit und Verklärung der Kinder Gottes in Christo die Rede, so scheint der Zusammenhang zu fordern, daß ὁ κύριος τῆς δόξης (allerdings zunächst der Herr dieser Herrlichkeit) den Ersten in diesem Reiche der Herrlichkeit, den Urheber derselben bedeutet. Vergl. Apostelgesch. 3, 15: τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἀπεκτείνατε, Hebr. 2, 10: ἔπρεπε γὰρ αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόν-

ται, τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν, διὰ παθημάτων τελειῶσαι. —

9. *ἀλλὰ καθὼς γέγραπται* u. s. w.] Wegen der Citation findet wieder (vergl. 1, 31) eine Anakoluthie statt. Theophylakt sagt: *λείπει τὸ γέγονε*; allein so kommen wir noch immer nicht in die richtige Construction, da immer noch etwas fehlt. Besser scheint aus Vers 7 suppliert zu werden: *λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ*, so daß *ἃ ὀφθαλμὸς — αὐτόν* Apposition zu *σοφίαν* ist. Woher übrigens Paulus die citierte Stelle genommen, ist ungewiß. Die ähnlichste Stelle in den Büchern des A. T., wie wir sie haben, ist noch Jes. 64, 4; wo die LXX, denen Paulus möglicherweise gefolgt sein kann, haben: *ἀπὸ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσαμεν, οὐδὲ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν ἴδον τὸν θεὸν πλὴν σοῦ καὶ τὰ ἔργα σου, ἃ ποιήσεις τοῖς ὑπομένουσιν ἔλεον.* Diese große Unähnlichkeit hat schon viele der Alten bewogen, anzunehmen, Paulus citiere hier gar keine Stelle des A. T., sondern die eines verlorengegangenen Buchs (der *ἀπόκρυφα Ἠλίου* u. s. w.). So Origenes, Chrysostomus, Theodoret, Georgius Syncellus, Theophylakt u. s. w. Doch schwanken einige von ihnen (z. B. Chrysostomus, Theophylakt), und setzen auch die Möglichkeit, daß dem Paulus Jesaias 52, 15 vorgeschwebt habe. Theophylakt: *Ποῦ δὲ γέγραπται ἡ χρῆσις αὕτη; Ἴσως μὲν εἰκὸς καὶ αὐταῖς λέξεσι γεγράφθαι αὐτὴν οὕτω, καὶ νῦν μὴ εὑρίσκεσθαι τὸ βιβλίον· ἴσως δὲ καὶ ὁ σοφώτατος Παῦλος μετέφρασεν εἰς ταύτην τό, Οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ, ὄψονται· καὶ οἳ οὐκ ἀκηκόασι, συνήσουσιν.* Und da die Worte: *καθὼς γέγραπται* constante Formel zum Citieren des A. T. sind, so scheint es doch besser, anzunehmen, Paulus habe **beide** genannte Stellen des Jesaias im Sinne gehabt, und überhaupt den Gedanken ausdrücken wollen: was, wie geschrieben steht, den Menschen vor der Ankunft des Messias verborgen bleiben sollte. — Was die einzelnen Ausdrücke betrifft, so ist *ἀναβαίνειν εἰς καρδίαν* (vergl. Jes. 65, 17 die LXX: *ἐπέρχεσθαι ἐπὶ τὴν καρδίαν*) ascendere in pectus = in mentem venire, Hebr. עָלָה עַל לֵב Jerem. 3, 16. Es versteht sich übrigens von selbst, daß unter den drei gehäuften poetischen Ausdrücken keine ängstlich scheidende Synonymik anzustellen ist.

10. Dieser und die folgenden Verse sind eine klassische Stelle

für die Lehre des Paulus vom heiligen Geiste. Von dieser sagt Usteri im Allgemeinen: „Auch die Erkenntniß Gottes als des Geistes und dieses in seinem Verhältnisse zu Christo und seiner Gemeinde, ruht bei Paulus noch im unmittelbaren Glauben oder Gefühl; daher das Schwanken zwischen der Identification des Geistes mit Gott und der Personification des Geistes selbst und hinwieder zwischen dieser und der Identification mit dem Geiste der Gläubigen.“ (S. 335). Ferner: „Wie viel zum πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου und wie viel zum πνεῦμα τοῦ θεοῦ gehöre, wird von ihm nicht begriffsmäßig geschieden, was auch nicht zu erwarten ist. Vergl. z. B. 1 Cor. II, 10—12.“ (S. 408). Allerdings, und zwar aus dem Grunde, weil dem Paulus das wissenschaftliche Bewußtsein über den Begriff der Identität fehlte; wo dieses fehlt, da tritt dann bald der Unterschied, bald die Einheit einseitig hervor, so daß sie nicht mehr flüssige Momente, die in einander übergehen, bleiben, sondern zu festen Seiten, die *für sich* sind, werden. Das πνεῦμα ἅγιον ist aber seinem Begriffe nach die Identität des göttlichen Geistes mit dem menschlichen, — eine Identität, die aber so wenig den Unterschied ausschließt, daß an nichts weniger gedacht werden darf, als an ein Verfließen des menschlichen Geistes in den göttlichen, an eine unterschiedslose unio mystica. Eine solche kann weder die Religion noch die Philosophie statuieren; denn sonst würde vom Unterschiede zum Unterschiedslosen, von der Vermittelung zur Unmittelbarkeit zurückgekehrt. Die Frage demnach, wie viel im ἄνθρωπος πνευματικός des πνεῦμα θεοῦ, und wie viel des πνεῦμα ἀνθρώπου sei, würde sich so beantworten, daß *alles* Gottes, aber auch *alles* des Menschen ist: denn der Mensch kann *nichts* aus sich und für sich, Gott kann aber als Geist auch nur im Menschen thätig sein, insoweit der Mensch ihn in sich thätig sein *läßt*, ihm glaubt, und sich ihm mit ganzer Seele (thuender und leidender Weise, wie der Verfasser der Deutschen Theologie sagt) hingiebt. Darum, weil von keiner mechanischen Einwirkung, sondern von einer freien Thätigkeit die Rede ist, setzt Paulus, wo er den Unterschied des endlichen Geistes vom göttlichen hervortreten läßt, auch die Möglichkeit, daß der Mensch die Einwirkung des letztern zurückweisen kann, und giebt z. B. die Mahnung (1 Thess. 5, 19): τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε.

Der Gedankengang ist nun der: Die *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου* haben, weil sie in ihrer eigenen Menschenweisheit befangen waren, jene *σοφία θεοῦ* nicht erkannt, und sie blieb deshalb eine *σοφία ἐν μυστηρίῳ*: den Christen aber hat sie Gott offenbart durch seinen Geist. Denn wie, was im Innern des Menschen vorgeht, nur durch seinen eigenen Geist erkannt werden kann: so können auch die ewigen Rathschlüsse Gottes nur durch Gottes Geist erkannt werden*).

Was nun das Einzelne betrifft, so ist zuerst deutlich, daß *ἡμῖν* nicht, wie z. B. Heydenreich will, auf die Apostel geht, sondern auf alle Christen, die ja eben dadurch Christen sind, daß sie den heiligen Geist empfangen haben. Paulus redet weder im Vorhergehenden noch im Folgenden ausschließlich von den Aposteln.

Ferner braucht bei den Worten V. 10: *τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ*, nicht, wie vielfach geschehen, gezweifelt zu werden, ob *πνεῦμα* der Geist des Menschen oder der Geist Gottes sei, da *πνεῦμα* hier gerade die Identität beider ist. Dem gemäß muß auch das Wort *ἐρευνᾶν* gefaßt werden, was, weil es falsch verstanden wurde, zum Theil den Anlaß gab, *τὸ πνεῦμα* einseitig für den (wenn auch von Gott erleuchteten) menschlichen Geist zu nehmen. *Ἐρευνᾶν* ist hier nicht von einem Erkennen gesagt, das seinen Gegenstand außer sich und sich gegenüber hätte, sondern das in ihm ist und sich mit ihm eins weiß**). Dies haben schon die tiefsinnigen Kirchenväter eingesehen. Chrysostomus: *οὐκ ἀγνοίας, ἀλλ' ἀκριβοῦς γνώσεως ἐνταῦθα τὸ ἐρευνᾶν ἐνδεικτικόν* (d. h. *ἐρευνᾶν* ist hier nicht Bezeichnung eines Wissens nach vorhergehender Unwissenheit, sondern des absoluten Wissens). *ταύτῃ γοῦν τῇ λέξει καὶ ἐπὶ θεοῦ κέχρηται λέγων· ὁ δὲ ἐρευνῶν τὰς καρδίας, οἶδε τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος* (Röm. 8, 27). Theodoret, nachdem er dieselbe Erklärung gegeben, fährt fort: *ἡ μὲν γνῶσις τὴν ἰσότητα δείκνυσι, τὴν ἀνισότητα δὲ ἡ ἄγνοια.* —

---

*) Es giebt also nichts verkehrteres, als aus dieser Stelle, wie in neuerer Zeit nur zu oft gethan ist, die Unerkennbarkeit Gottes folgern zu wollen.

**) Es bezeichnet, wie sich die neuere Philosophie ausdrückt, das Sichwissen Gottes im Menschen.

Theophylakt: *Τὸ ἐρευνᾷ οὐκ ἀγνοίας ἐνδεικτικόν, ἀλλ' ἀκριβοῦς καταλήψεως· ὥσπερ καὶ περὶ τοῦ Πατρὸς εἴρηται· Ὁ ἐρευνῶν τὰς καρδίας ἀντὶ τοῦ· ὁ τὰ βάθη αὐτῶν εἰδώς. Καὶ ἄλλως δέ, ὡς ἐντρυφῶν τῇ θεωρίᾳ τῶν μυστηρίων τοῦ θεοῦ, ἐρευνᾷν λέγεται ταῦτα.* Auch Oekumenius führt an: *ὁ δὲ ἐν ἁγίοις Γρηγόριος οὕτως· οὐχ ὡς περιεργαζόμενον, ἀλλ' ὡς ἐντρυφῶν τῇ θεωρίᾳ.* — Auch Wolf (in den Curis) sagt richtig: *τὸ ἐρευνᾷν* non tam *scrutinium* rerum, quam *comprehensionem* earum plenissimam infert, ut Apocal. 2, 23. Wegen Mangel an Einsicht in den speculativen Begriff des Wissens Gottes kam es, daß einige Ausleger hier *ἐρευνᾷ* gleichbedeutend mit: „scrutari nos *facit*," nahmen (gerade wie unten 8, 3 [welche Stelle überhaupt durchaus zu vergleichen] *γινώσκειν* mit: erkennen machen, lehren), was grammatisch unmöglich und dem Sinne nach unnöthig ist, da in dem Begriffe des Sichwissens Gottes im Menschen schon der Begriff des „facere scrutari" mitenthalten ist.

τὰ βάθη τοῦ θεοῦ] erklären die meisten Ausleger durch: die tiefsten, verborgensten Rathschlüsse Gottes. Diese Auslegung schließt aber die wörtliche: die Tiefen, d. h. das innerste, tiefste Wesen, nicht aus; denn eben jene ewigen Rathschlüsse Gottes sind nicht von seinem Wesen zu trennen, wie man wohl etwa beim Menschen, der Rathschlüsse macht und hat, sie, als Zufälliges, denken und wegdenken kann.

11. *Τίς γὰρ οἶδεν* u. s. w.] Die etwanige Schwierigkeit, welche das *γάρ* machen könnte, wird sogleich gehoben, wenn wir die Sätze fassen, wie sie eigentlich gedacht sind (denn es liegt eine Vergleichung zum Grunde): *ὥσπερ γὰρ — ἐν αὐτῷ, οὕτω καὶ* u. s. w.

τὰ τοῦ ἀνθρώπου scheint hier zunächst allerdings nicht das Wesen des Menschen zu bezeichnen, sondern (dem Zusammenhange nach; denn *τὰ τοῦ ἀνθρώπου* ist an sich sehr allgemein: das, was den Menschen angeht, das, was er besitzt u. s. w.): die Gedanken des Menschen, das, was er gerade denkt. Dies weiß Niemand anders, als sein eigener Geist (denn hier ist *τὸ πνεῦμα* sichtlich von der mens humana gesagt; vergl. Usteri S. 405). Dagegen ist *τὰ τοῦ θεοῦ* das Wesen Gottes, da Gott nicht, wie der Mensch, (zufällige) Gedanken hat, son-

dern das Erkennen sein Wesen ist. So steigt Paulus im Vergleiche a minori ad maius.

12. Er fährt nun in derselben Art, wie V. 10 fort: Gott erkennt Niemand, außer wem er seine Erkenntniß mittheilt (*Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.* Joh. 1, 18). Wir aber haben jenen Geist empfangen. *Τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου* ist nur ad similitudinem des wahren, des absoluten Geistes, des *πνεῦμα θεοῦ* gesagt; denn der endliche Geist, als solcher, ist nicht wahrer, nicht absoluter Geist. *Τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου* ist aber eben der endliche Geist, insofern er für sich beharrt und sich nicht in den göttlichen aufhebt. — *τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ* ist allerdings derselbe, welcher *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ* genannt wird, aber insofern, als er von Seiten seines Ursprungs, den er im Wesen Gottes hat, betrachtet wird. Theophylakt: *τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, τουτέστι, τὸ ὁμοούσιον τῷ Θεῷ, τὸ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ.* Theodoret: *ἔδειξεν οὐ μέρος ὂν τῆς κτίσεως τὸ πανάγιον πνεῦμα, ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ Θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον. τοῦτο γὰρ λέγει, ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀντὶ τοῦ· οὐ κτιστὸν ἐλάβομεν πνεῦμα, οὐδὲ δι᾽ ἀγγέλου τὴν τῶν θείων ἀποκάλυψιν ἐδεξάμεθα· ἀλλ᾽ αὐτὸ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον πνεῦμα. ἐδίδαξεν ἡμᾶς τὰ κεκρυμμένα μυστήρια.* —

ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν.] Der Sinn dieser Worte und der Gedankenzusammenhang mit dem Vorigen, welchen die meisten Ausleger hier nicht scharf genug bestimmt haben, scheint dieser: In den vorigen Versen hatte Paulus gesagt, daß die *ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου* die Herrlichkeit Christi und seines Reiches nicht erkannt haben, und daß nur derjenige die Tiefen der Gottheit erkennen kann, der Gottes Geist hat. Nun fährt er fort: uns ist aber dieser Geist geworden, damit wir, nicht wie jene *ἄρχοντες τοῦ κόσμου*, das, was der Menschheit in Christo von Gott geschenkt ist, verkennen. So ist der Zusammenhang ganz deutlich; viele Ausleger übersehen aber, daß *τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν* hier nicht den heiligen Geist selbst, sondern das im historischen Christo erschienene Heil bedeutet, welches aber freilich nur durch den heiligen Geist als solches erkannt werden kann.

13. ἃ καὶ λαλοῦμεν u. s. w.] Dieses in Christo uns von Gott geschenkte Heil erkennen wir nicht nur, sondern verkündigen es auch, und zwar nicht in Reden, die Menschenweisheit eingegeben hat, sondern in solchen, die der heilige Geist selbst gelehrt hat. Es ist nämlich, was das Grammatische betrifft, nicht zu zweifeln, daß der Genitivus ἀνθρωπίνης σοφίας und πνεύματος von dem Worte διδακτός abhängt, wie in διδακτοὶ τοῦ θεοῦ Matth. 25, 34. Vergl. Winer S. 163. Fritzsche's Gründe (II, S. 27 Not.), welcher den Genitiv von λόγοις abhängen lassen will und meint, διδακτοῖς sei „leviter tantum adiectum", können mich deshalb nicht überzeugen, weil διδακτοῖς das zweitemal wiederholt ist und zwar voran steht. — πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες.] Grotius, dem Theophylakt u. A. folgend, erklärt diese Worte so: **Exponentes ea, quae prophetae, Spiritu Dei acti, dixere, per ea, quae Christus suo spiritu nobis aperuit.** Allein diese Auslegung erscheint gesucht, da hier nicht von einem Gegensatz des A. und N. Testaments, sondern von dem der Menschenweisheit und der göttlichen Offenbarung die Rede ist. Daher faßten Andere πνευματικοῖς für den Dativ des Masculinums: Geistlichen (d. h. Menschen, die den Geist Gottes empfangen haben) Geistliches erklärend, vortragend, lehrend. Und zwar kann nicht gezweifelt werden, daß συγκρίνειν so richtig verstanden wird. Denn es ist das Hebr. פָּתַר, erklären, welches (1 Mos. 40, 8 und öfter) von den LXX durch συγκρίνειν übersetzt wird. Man könnte indessen auch πνευματικοῖς für den Dativ Neutr. nehmen: Geistliches durch Geistliches (d. h. in geistlichem Vortrage, nicht in einer aus Menschenweisheit entlehnten Art) lehrend. So unter Andern Beza: **Verba rei accommodantes, ut, sicut spiritualia sunt, quae docemus neque sinceritas doctrinae coelestis ullis humanis commentis est depravata, ita spirituale sit nostrum illius docendae genus. Spirituale autem vocat quod ducatur a spiritu sancto, qui simplicis sermonis divina gravitate gaudet, ab omni verborum lenocinio remota.** Für diese zweite Auffassung (als Neutr.) spricht der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, für die erstere (als Masc.) der mit dem Folgenden, wo sogleich die ψυχικοί und πνευματικοί erwähnt werden.

14. *Ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστι.*] Luther übersetzt *ψυχικὸς ἄνθρ.* durch: natürlicher Mensch, und zwar, was den Begriff betrifft, sehr glücklich. Denn die Uebersetzung: seelischer Mensch hat etwas Undeutliches und die: sinnlicher Mensch einen Nebenbegriff, der noch nicht in dem Griechischen *πνευματικός* liegt. Die *ψυχή* ist nämlich das natürliche Princip im Menschen, und wie die Natur an sich nicht böse ist, sondern nur, wenn sie für sich beharren will, so auch der *ἄνθρωπος ψυχικός*. In der Epistel des Judas (V. 19) heißen die *ψυχικοί: πνεῦμα μὴ ἔχοντες*. Insofern der *ψυχικός* nun das *πνεῦμα* zurückweiset, ist er böse. An sich bedeutet das Wort aber keinesweges schon das Grobsinnliche, die Hingebung an die niedern Begierden u. s. w. *) Dies wird vielmehr durch das Wort *σαρκικός* bezeichnet, welches überhaupt mehr die praktischen Verirrungen, denen der *ψυχικός* ausgesetzt ist, andeutet. So nennt Paulus selbst die Corinther *σαρκικούς*, insofern sie Partheiungen unter sich stiften, der eigenen Ehre fröhnen, u. s. w. — Theodoret: *ψυχικὸν καλεῖ τὸν μόνοις τοῖς οἰκείοις ἀρκούμενον λογισμοῖς καὶ τὴν τοῦ πνεύματος διδασκαλίαν μὴ προσιέμενον, οὔτε μὴν ἐπιγνῶναι δυνάμενον.* Dagegen sagt er zum folgenden Capitel V. 1: *σαρκικοὺς αὐτοὺς ἐκάλεσεν ὡς περὶ τὸν βίον τοῦτον ἐπτοημένους καὶ κεχηνότας περὶ τὰ δοκοῦντα λαμπρά, καὶ τῷ πλούτῳ καὶ τῇ εὐγλωττίᾳ τῶν διδασκάλων προσεσχηκότας.* — *οὐ δέχεται*] nimmt nicht in sich auf, will nichts davon wissen (vergl. Luc. 8, 13). Die Bedeutung: er faßt nicht, versteht nicht (non percipit, wie die Vulgata hat) scheint nicht im Worte zu liegen und empfiehlt sich deshalb nicht, weil das *γνῶναι* noch folgt. — *τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ* = *τὰ πνευματικά*.

οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται.]. Subject in *ἀνακρίνεται* ist offenbar *τὰ τοῦ πνεύματος*

*) Richtig sagt Calvin: Hominem animalem vocat, non, ut vulgo accipiunt, crassis concupiscentiis, vel (ut loquuntur) sensualitati suae addictum: sed quemlibet hominem solis naturae facultatibus praeditum. Quod ex opposito liquet: animalem enim cum spirituali confert. Quum per hunc intelligatur is, cuius mens illuminatione spiritus dei regitur: non dubium quin ille hominem in puris (ut loquuntur) naturalibus relictum significet.

τοῦ θεοῦ, so daß man nicht nöthig hat, mit einigen Auslegern ἀνακρίνεται als impersonale: es wird geurtheilt = man urtheilt, zu nehmen. Das ὅτι ist aber entweder daß, so daß es von γνῶναι abhängt; oder weil, dann ist zu γνῶναι als Object: τὰ πνευματικά zu supplieren. — ἀνακρίνειν, wie das Hebr. חָקַר, unterscheiden, beurtheilen, schätzen. πνευματικῶς, auf eine den geistlichen Dingen angemessene Weise, nicht nach Menschenweisheit. Das ἀνακρίνεται übersetzt Luther (und nach ihm de Wette): es muß geistlich gerichtet sein. Dem Sinne nach richtig: denn zu den eigentlichen Worten: es wird geistlich gerichtet, muß man ja hinzudenken: wenn anders richtig gerichtet werden soll.

15. Ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα.] Der Sinn ist: vom Standpunkte des Christenthums aus kann Alles richtig beurtheilt werden, während, wer außerhalb desselben stehet, es nicht begreift. Zu geistlichem Stolze kann, wie leicht erhellt, diese Stelle durchaus keinen Anlaß geben: denn der Einzelne als Einzelner ist ja nicht gemeint; um Christ zu sein, um den heiligen Geist zu empfangen, muß er ja gerade sein subjectives Meinen und Urtheilen aufgeben, und jeder Christ ist nur insofern vom heiligen Geist beseelt, als er es aufgiebt. — ὑπ᾽ οὐδενός: von keinem, nämlich andern, also von keinem ψυχικός.

16. Τίς γὰρ u. s. w.] Zur Erklärung des γάρ muß der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden so gefaßt werden: „Der πνευματικός kann von Niemandem beurtheilt werden, der nicht vom heiligen Geiste beseelt ist: denn in ihm selbst ist der heilige Geist, welchen eben Niemand erkennen kann, als der, dem Gott ihn gegeben. Die Christen aber (wir) haben diesen Geist." Aus dieser Argumentation geht hervor, daß κυρίου wenigstens passender und stringenter ist; es ließe sich aber auch Χριστοῦ vertheidigen: denn eben jener Geist ist ja durch Christi Vermittelung mitgetheilt. Vergl. 2 Cor. 3, 17: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερία. Daß hier νοῦς übrigens, wie sonst nicht leicht geschieht, gleichbedeutend mit πνεῦμα gebraucht wird, leuchtet ein, und hat seinen Grund darin, weil die Worte ein wörtliches Citat aus der Uebersetzung der LXX von Jes. 40, 13 sind. Συμβιβάζειν τινά (womit die

LXX das Hebr. הוֹדִיעַ übersetzen) in der Bedeutung: Jemanden belehren, ist eine Eigenthümlichkeit der Hellenistischen Sprache; die Attiker gebrauchen dafür προσβιβάζειν.

Dritter Abschnitt, Cap. III, 1—23.

Nachdem der Apostel am Schlusse des vorigen Capitels entwickelt, daß der bloß natürliche Mensch nichts von geistlichen Dingen wissen wolle und man daher zu ihm nicht, wie zu Geistbegabten, reden könne, fährt er fort, indem er sich beklagt, daß es leider mit den Corinthern auch nicht viel anders gewesen und noch jetzt sei: auch zu ihnen habe er nicht wie zu wahrhaft geistlichen Menschen reden können; denn sie seien noch fleischlich gesinnt und schwach, welches sich vorzüglich darin zeige, daß sie nicht allein Christo angehören wollen, sondern dem Paulus, dem Apollos u. s. w., da diese doch nur Diener Christi seien (1—10). Es könne aber nicht noch ein anderer Grund gelegt werden, außer Christo: auf diesen müsse jeder bauen und es werde sich zeigen, wie er gebaut habe (11—16). Das Gebäude werde aber entweiht, wo fleischliche Gesinnung herrsche: denn die Gemeinde solle eben der Tempel des heiligen Geistes sein, in welchem Niemand eigene Ehre suchen dürfe, sondern Alles Gott angehöre (17—23). —

---

1. *Καὶ ἐγώ, ἀδελφοί, οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς* u. s. w.] Der Zusammenhang mit den letzten Versen des vorigen Capitels ist offenbar der, daß der Apostel eine Anwendung von dem, was er über die *ψυχικοί* gesagt hatte, auf die Corinther macht. Obgleich nämlich letztere nicht gerade *ψυχικοί* zu nennen sind, weil unter ihnen das Christenthum Wurzel gefaßt hat, so ist doch darin eine Aehnlichkeit zwischen ihnen und jenen, daß sie noch fleischlich gesinnt sind, man also zu ihnen nicht wie zu wahrhaft Geistlichen reden kann*). Demnach sollte man eigentlich, da die Corinther mit den *ψυχικοῖς* verglichen werden, die Vergleichungspartikel *καί* nicht vor *ἐγώ*, sondern vor *ὑμῖν* erwarten, so daß der Vers hieße: *Καὶ ὑμῖν, ἀδελφοί, οὐκ ἠδυνήθην* u. s. w. Allein die Sache bleibt

---

*) Paräus faßt den Uebergang so: die Corinther könnten sagen: **Si spiritualis a nemine iudicatur, cur tu nos iudicas? Respons. Quia spirituales non estis.**

dieselbe, auch wenn man den Gedanken so wendet, wie Paulus, nämlich die Subjecte vergleicht: auch das Verhältniß, was zwischen mir und Euch stattfindet, ist ein ähnliches wie das, was zwischen den πνευματικοῖς und ψυχικοῖς.

2. ἀλλ' ὡς σαρκικοῖς, ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ.] Was σαρκικός bedeute, ist schon oben zu 2, 14 aus dem Theodoret nachgewiesen. Νήπιοι ἐν Χριστῷ, Unmündige im Christenthume heißen sie aber, insofern sie noch der Erziehung bedürfen. Sie haben freilich den Geist empfangen, aber dieser ist noch nicht allmächtig in ihnen, sie fallen noch oft in's fleischliche Leben zurück. Daß nämlich nach Paulus Ansicht der Geist nicht den Menschen in der Art überkommt, daß letzterer fortan vollkommen wäre, sondern daß von Seiten des Menschen eine perennierende Thätigkeit nöthig ist, um des Geistes würdig zu leben, geht aus zahlreichen Stellen der Paulinischen Briefe hervor, namentlich aus den Stellen des Römerbriefes, wo vom Kampfe des Fleisches wider den Geist die Rede. Richtig bemerkt in dieser Hinsicht Beza, daß der Apostel von denen spricht, **qui sunt quidem in spiritu, sed tamen adhuc** νεόφυτοι **et quasi teneri adhuc infantes. Fide inserimur Christo, cuius spiritu vegetamur. Itaque pro mensura fidei ac profectus dicimur etiam adolescere, ut Ephes. 4, 13.**

Was nun aber die Weise selbst betrifft, in der der Apostel zu den Corinthern reden zu müssen versichert, so ist nicht zu läugnen, daß im Briefe selbst ein scheinbarer Widerspruch in dieser Hinsicht obwaltet. Der Apostel sagt nämlich, er könne zu ihnen nicht wie zu wahrhaft Geistlichen sprechen, er könne ihnen nur Milch, nicht feste Speise geben u. s. w. Was hiemit gemeint sei, leuchtet aus einer Parallelstelle des Hebräerbriefes (5, 12) ein; die der Milch Bedürftigen sind diejenigen, welche noch gelehrt werden müssen, τίνα τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ, diejenigen, welche noch nicht über die Anfangsgründe des Christenthums hinaus sind und die schwereren Lehren desselben (τὸ βρῶμα, oder wie es Hebr. 5, 13 heißt, τὴν στερεὰν τροφήν) noch nicht fassen können. Nun aber könnte man fragen: kommen denn nicht in eben unserm Briefe höchst schwierige und tiefsinnige Lehren vor, die zu ihrem Verständniß schon einen bedeutenden Fortschritt im Christenthume erfordern, wie z. B. oben

vom heiligen Geiste und der Art seiner Wirksamkeit, weiter u=u ten, Cap. XV, aber sogar von der Auferstehung und dem Reiche Christi?

Hierauf ist zu antworten, daß einentheils wenigstens der Verf. des Hebräerbriefes die genannten Gegenstände nicht zu den schwersten Lehren, sondern zu denen, mit welchen der erste Grund gelegt werden muß, rechnet (6, 1: διὸ ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον, ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα· μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων, καὶ πίστεως ἐπὶ θεόν, βαπτισμῶν διδαχῆς, ἐπιθέσεώς τε χειρῶν, ἀναστάσεώς τε νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου). Die schwierigere Lehre scheint demselben die von der Gerechtigkeit durch den Glauben zu sein (denn dies ist die richtige Auslegung der Worte 5, 13: πᾶς ὁ μετέχων γάλακτος, ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης, welches letztere Wort meist fälschlich = τελειότητος genommen wird). So vielleicht auch dem Paulus, und zu läugnen ist nicht, daß die Paulinischen Argumentationen über die Gerechtigkeit, namentlich im Römerbriefe, vielleicht das Schwerste in seinen Schriften sind. Anderntheils ist zu bedenken, daß Paulus hier, wo er von den noch Fleischlichen spricht, natürlich nur einen Theil der Corinthischen Gemeinde im Sinne hat, daß also, wenn auch die tiefsten und schwersten Lehren in diesem Briefe vorkommen, dieselben ja nicht nothwendig eben für jene Schwachen, sondern für die Vollkommneren sein können, gerade wie ja umgekehrt für die letztern nicht der vielfache Tadel, den der Apostel in unserm Briefe ausspricht, bestimmt ist. Natürlich kann in einem Schreiben an eine so große Gemeinde nicht Alles an Alle gerichtet sein. —

Was das Grammatische unserer Stelle betrifft, so braucht kaum bemerkt zu werden, daß der doppelte Acc. γάλα und ὑμᾶς wie bei docere aliquem aliquid steht, daß also nicht etwa irgend eine Ellipse stattfindet; daß ferner, da ποτίζειν tränken bedeutet, βρῶμα durch ein Zeugma zu erklären (Winer S. 481) und aus ἐπότισα etwa προσήνεγκα (nach Theophyl.) herauszuziehen ist. Endlich braucht man zu ἐδύνασθε und δύνασθε nicht gerade ein bestimmtes Verbum zu ergänzen; es ist gesprochen, wie man ja auch im Deutschen sagt: Ihr konntet noch nicht, waret noch nicht fähig (dazu).

3. ὅπου ist hier, wie zuweilen das Lateinische ubi, gebraucht; eigentlich: wo (wann, sofern, da) unter Euch Spaltungen sind; seid Ihr nicht fleischlich? So bekommt es die Bedeutung von **quandoquidem, Vig. p. 431.** —

κατὰ ἄνθρωπον] nach dem Menschen, d. h. so, daß das Individuum als solches seine Ehre sucht und nicht sein Fürsichsein aufgiebt. Calvin: **Et hinc patet, carnis vocem non ad inferiores tantum concupiscentias restringi, sicut fingunt sophistae, cuius sedem appellant sensualitatem, sed de tota hominum natura praedicari. Qui enim sequuntur naturae ductum, spiritu dei non reguntur: ii secundum apostoli definitionem sunt carnales, ut caro et hominis ingenium sint prorsus synonyma: ideoque non frustra alibi requirit, ut simus in Christo novae creaturae.**

4. *ὅταν γάρ* u. s. w.] Das *γάρ* ist coordiniert mit dem *γάρ* nach *ὅπου* V. 3, und giebt nicht zu V. 3, sondern, wie jenes, zu den letzten Worten des V. 2 den Grund an, so daß **anaphora** stattfindet. — Für *σαρκικοί* hat Lachm. *ἄνθρωποι*, welches als die schwerere Lesart vorzuziehen zu sein scheint. Das Wort ist dann nach V. 3 zu erklären. —

5. *τίς οὖν ἐστι Παῦλος, τίς δὲ Ἀπολλώς, ἀλλ' ἢ διάκονοι* u. s. w.] Das *οὖν* ist nicht = *γάρ*, sondern ist zu erklären: wer also, wenn wir das Wesen jener Secten genauer betrachten und richtig ansehen, ist Paulus. Winer (S. 380) erklärt: Wer ist nun (um Eure Partheinamen einmal gelten zu lassen) Paulus. — Die beiden Lesarten *τίς οὖν* und *τί οὖν* haben dem Sinne nach gleichen Werth, gerade wie im Deutschen: Wer bist du denn, daß du dich so rühmst? und: Was bist du denn, daß du dich so rühmst? — Griesb. und Lachm. lesen diese Stelle etwas anders. Ersterer hat: *Τίς οὖν ἐστι Π., τίς δὲ Ἀπολλώς; Διάκονοι* u. s. w. Letzterer: *Τί οὖν ἐστιν Ἀπολλώς, τί δέ ἐστιν Παῦλος; διάκονοι* u. s. w. In diesem Falle ist: *διάκονοι* u. s. w. Antwort. Behält man aber *ἀλλ' ἢ* bei, so setzt sich die Frage bis *ἔδωκεν* fort. Das *ἀλλ' ἢ* mit vorhergehender Negation (welche hier in der Frage liegt), bezeichnet: **nisi.** So bei Lucas 12, 51. Ueber diese Partikeln vergl. **Herm. ad Viger. p. 812**, Emmerling zu 2 Cor. 1, 13 und Fritzsche **I. p. 13.** Mir scheint die Sache folgender

maßen zu fassen. Die Construction ist aus der Vermischung zweier Gedanken entstanden und pleonastischer Natur. Man dachte nämlich sowohl die Construction: *οὐδὲν* (*ἄλλο*) — *ἀλλά*, nihil (aliud) — sed, nichts (anderes) — sondern, als die zweite: *οὐδὲν* (*ἄλλο*) — *ἤ*, nihil (aliud) — quam, nichts (anderes) — als. Auch Emmerling scheint dies gewollt zu haben, nur hat er sich nicht ganz deutlich ausgedrückt. — *δι᾽ ὧν ἐπιστεύσατε*] quorum opera credidistis = ad fidem conversi estis. Diese Construction ist mit derjenigen verwandt, wo Intransitiva mit *ὑπό*, gleich als wären sie Passiva, verbunden werden, z. B. *θνήσκειν*. Matthiä Gr. Gr. S. 1185. — *ἑκάστῳ ὡς ὁ κύριος ἔδωκεν* ist eine Trajection für: *καὶ ἕκαστος ὡς ὁ κύριος ἔδωκεν αὐτῷ*.

6. *ποτίζειν* = *ἀρδεύειν*, rigare. — *ηὔξανεν*: gab das eigentliche Wachsthum.

7. *ἐστί τι*] eine Würde, ein Verdienst für sich hat. Zu *ἀλλ᾽ ὁ αὐξάνων θεός* ist: *ἐστὶ πᾶν* hinzu zu denken: denn *πᾶν* steckt, weil hier ein affirmativer Satz ist, im *τί* des negativen Satzes.

8. *ἕν εἰσιν*] sind gleicher Würde, haben gleiches Verdienst, nämlich nach V. 7 gar keines für sich. Dies ist also Grund genug, warum Ihr sie nicht zu Sectenhäuptern machen sollt. Theophyl.: *ὅσον πρὸς τὸ μὴ δύνασθαί τι χωρὶς Θεοῦ* (d. h. insofern sie nichts vermögen ohne Gott), *ἕν εἰσι. Πῶς οὖν ἐπαίρεσθαι κατ᾽ ἀλλήλων, ἓν ὄντες.* Es könnte auch so gefaßt werden: Beide haben ein wesentlich gleiches Geschäft, das nur äußerlich verschieden scheint; daher dürfen sie nicht Sectenhäupter werden. — *ἕκαστος δὲ τὸν ἴδιον μισθὸν λήψεται* u. s. w.] Diese Worte machen den Uebergang auf die folgende Darstellung vom Werthe der Lehrer. Der Zusammenhang ist: Paulus und Apollos haben gleiche Würde; doch ist dies nicht mißzuverstehen: nur an sich ist das Amt aller gleich; in der Verwaltung aber des Amtes*) sind sie verschie-

*) Theodoret: *ὁ φυτεύων καὶ ὁ ποτίζων ἕν εἰσι· κατὰ τὴν ὑπουργίαν. ἀμφότεροι γὰρ τῷ θείῳ διακονοῦσι βουλήματι· οὐ μὴν κατὰ τὸ ἔργον ἢ κατὰ τὴν προθυμίαν. ἐν γὰρ τούτοις* (d. h. in der *ὑπουργίᾳ*, als dem Amte objectiv, auf der einen Seite, und dem *ἔργον*

den, und haben verschiedenes Verdienst; dieses wird auch nicht unbelohnt bleiben, denn:

9. *Θεοῦ ἐσμεν συνεργοί· θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε.* Kein weltliches Geschäft betreiben wir, sondern Gott selbst ist es, der durch uns sein Werk bauen läßt. Daß übrigens *συνεργοί* bildlich gesprochen, hat unter Andern schon richtig Calvin eingesehen, welcher sagt: **Eximium elogium ministerii, quod quum per se agere possit Deus, nos homunciones *tanquam* adiutores adsciscat, et tanquam organis [nobis] utatur.** Wahrscheinlich um den Anthropomorphismus, daß die Menschen Mitarbeiter Gottes genannt werden, zu entfernen, haben Einige, z. B. Heydenreich, das *σύν* in *συνεργοί* auf das Verhältniß der Lehrer unter einander bezogen: „*σύν* **respectum habet ad ipsos doctores christianos et parem eorum conditionem, ut sit sensus:** *πάντες ἡμεῖς (οἱ διάκονοι) ἅμα ἐσμὲν ἐργάται θεοῦ,* **nos, evangelii praecones, omnes sumus collegae in servitio dei eiusque comministri.**“ Allein diese Auffassung ist schwerlich in sprachlicher Hinsicht zu rechtfertigen.

10. Er geht nun den Gang des Baues der Corinthischen Gemeinde seiner Entwickelung nach durch, um zugleich warnend anzudeuten, daß die spätern Lehrer nicht eigene Ehre suchen sollen. *Κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ* u. s. w.] Calvin: **Diligenter semper cavet ne quam particulam divinae gloriae ad se derivet; refert enim ad deum omnia, nec sibi quidquam facit reliqui, nisi quod fuerit organum.** Er setzt jene Worte um so mehr hinzu, weil er sich *σοφὸν ἀρχιτέκτονα* nennt. Ein solcher war er aber, insofern er keinen andern Grund, als Christum, legen wollte. „Mag nun ein Anderer weiter bauen“, aber er fügt hinzu: „Jeder sehe wohl zu, wie er weiter baut“: um anzudeuten, wie schwer und welcher Verantwortung ausgesetzt dies Geschäft sei.

11. *θεμέλιον γὰρ* u. s. w.] Um das *γάρ* zu erklären, verbinde man so: An's Weiterbauen muß aber jeder denken: denn ein anderer Grund darf nicht etwa noch gelegt werden

---

oder der *προθυμία*, als der Verwaltung desselben subjectiv, auf der andern) *πολλὴ ἡ τῶν διακονούντων διαφορά. τοῦτο γὰρ καὶ αὐτός φησιν, ἕκαστος γὰρ τὸν ἴδιον μισθὸν λήψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον.*

außer dem, der schon liegt. *οὐδεὶς δύναται θεῖναι*] οὐ δύναται θεῖναι ἕως ἂν μένῃ σοφὸς ἀρχιτέκτων· ἐπεὶ ὅταν μὴ ᾖ σοφὸς ἀρχιτέκτων, δύναται θεῖναι, καὶ ἐκ τούτου αἱ αἱρέσεις. Theophyl. — *ἄλλον — παρὰ τὸν κείμενον*] ἄλλος — παρά cum acc. scheint wenigstens hier nicht ganz gleichbedeutend mit ἄλλος — ἤ *), sondern: ein anderer außer, neben zu bedeuten. Jene Lehrer wollten nicht Christum ganz verwerfen, aber wo möglich auch noch einen eigenen Grund neben jenem legen.

12. Der eilfte Vers war gewissermaßen nur parenthetisch gewesen und Paulus hatte in ihm die ganz verkehrte Ansicht, als ob noch etwa ein anderer Grund gelegt werden könnte, abgefertigt. Nun schließt er seinen Vortrag wieder eng an Vers 10 an und sagt: Wenn nun aber weiter gebaut wird, so kommt es darauf an, was (Vers 10 hatte er gesagt: πῶς, was der Sache nach dasselbe) weiter darauf gebaut wird **). — *χρυσόν, ἄργυρον, λίθους τιμίους* u. s. w.] Diese Worte beziehen sich nicht auf den Inhalt der Lehre (dies nennt Paulus eben den Grund, Christum), sondern auf die durch die Führung des Lehramtes hervorgerufenen Früchte in der Gemeinde. Viele, besonders spätere Ausleger, haben diese einzelnen Ausdrücke unglaublich geschmacklos gedeutet und für das Gold, Silber, Steine u. s. w. analoge Dogmen aufgesucht! Sehr richtig hatte aber schon der treffliche Theodoret bemerkt: *Τινὲς περὶ δογμάτων ταῦτα εἰρῆσθαι τῷ ἀποστόλῳ φασίν· ἐγὼ δὲ οἶμαι περὶ τῆς πρακτικῆς ἀρετῆς τε καὶ κακίας ταῦτα λέγειν αὐτόν, καὶ προκατασκευάζειν τὴν κατὰ τοῦ πεπορνευκότος κατηγορίαν* (die letzten Worte scheinen die Sache jedoch ein wenig zu eng zu fassen). *χρυσὸν μέντοι, καὶ ἄργυρον, καὶ λίθους τιμίους τὰ εἴδη λέγει τῆς ἀρετῆς· ξύλον δέ, καὶ χόρτον, καὶ καλάμην, τὰ ἐναντία τῆς ἀρετῆς, οἷς ηὐτρέπισται τῆς γεέννης πῦρ.* Mit

---

*), welches andeutet, daß eins das andre ausschließt. Sollte anderswo ἄλλος — παρά ganz gleichbedeutend mit ἄλλος — ἤ befunden werden, so müßte das παρά = gegen, wider, gefaßt werden, was auch zulässig (Matthiä Gr. Gr. S. 1175, γ).

**) Das τοῦτον nach θεμέλιον V. 12 möchte ich mit Lachm. weglassen, da das ἐπὶ τὸν θεμέλιον nur beiläufig steht und das Weiterbauen die Hauptsache ist.

dieser einfachen Eintheilung der Ausdrücke *χρυσὸν — καλάμην* ist ein ganzes Heer falscher Erklärungen zurückgewiesen; die letztern sind vorzüglich dadurch entstanden, daß man bloß an Ein Haus, das zu erbauen sei, dachte, wo sich denn freilich diese verschiedenen Baumateriale sonderbar genug ausnehmen müßten. Selbst Grotius ist hier auf gänzliche Abwege gerathen, wenn er sagt: **Fingit sibi aedificium Paulus partim regale, partim rusticum: quia quanquam tale fieri moris non est, tamen naturae non repugnat, et id requirit** *ἀπόδοσις*. **Proponit ergo nobis domum cuius parietes sint ex** ***marmore*****, columnae partim ex** ***auro*****, partim ex** ***argento*****, trabes ex** ***ligno*****, fastigium vero ex** ***stramine*** **et** ***culmo*****, unde culmen dicitur** (Was soll hier diese Etymologie?). Ein warnendes Beispiel, worauf man verfällt, wenn man zu viel im Einzelnen sucht. Es ist ja offenbar von mehreren Gebäuden, vom Palast bis zur Hütte hinab, die Rede. Um an mehrere Gebäude zu denken, braucht man ja den gelegten Grund nicht als den eines Hauses, sondern etwa einer Stadt zu nehmen. Vers 16, wo von einem Tempel die Rede, steht durchaus nicht im Wege; denn dort geht Paulus offenbar auf ein anderes Bild über.

13. *ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει·*] Nämlich *τί τὸ ἔργον*, nicht, wie es mir wenigstens scheint, das bloße Object *τὸ ἔργον*. Was nun die *ἡμέρα* betrifft, so giebt es davon verschiedene Auslegungen. Erasmus faßt das Wort als gleichbedeutend mit Licht, im Gegensatz der Dunkelheit: „**si digna Christo superstruxerint, durabit opus, etiam in** ***luce*** **conspectum; sin Iudaismum adiunxerint, fallent quidem** ***ad tempus*****, ceterum patefiet illorum impostura, simulatque vero iudicio perpendi coeperint.**" Doch bleibt er sich eigentlich in der Auslegung nicht gleich; denn mit den Worten: **ad tempus** schwankt er offenbar zu einer andern Erklärungsweise über, nämlich zu der, welche auch Grotius befolgt. Dieser nimmt nämlich *ἡμέρα* für: **longum tempus, quod incendia afferre solet** (Die Zeit, in deren Verlaufe gewiß einmal Feuersbrünste entstehen, wird's lehren). Allein der Sonderbarkeit eines Bildes, nach welchem ein Gebäude, oder gar eine ganze Stadt, in der Nacht gebaut würde, so daß der Morgen zeigte, wie der Bau gerathen, — ferner (bei Grotius Erklärungsweise) des auffallenden Gebrau-

ches von ἡμέρα ohne allen weitern Zusatz, für: longum tempus, quod incendia afferre solet, — dieses allen nicht zu gedenken, so macht auch die Construction diese Auslegungen wenig annehmlich. Denn man müßte ihnen gemäß zu ἀποκαλύπτεται als Subject τὸ ἔργον ergänzen, da doch kurz vorher ἡ ἡμέρα Subject gewesen, und gleich darauf in den Worten: καὶ ἑκάστου τὸ ἔργον u. s. w. eine Wiederholung des τὸ ἔργον stattfindet, was höchst unnöthig wäre, wenn der Apostel schon in ἀποκαλύπτεται als Subject τὸ ἔργον gedacht hätte. Daher sehe ich mich veranlaßt, der Erklärung der meisten ältern Ausleger, des Theodoret, Oekumenius, Theophylakt, u. s. w. zu folgen, welche ἡ ἡμέρα für: den Tag des Herrn, den Tag des Gerichtes, für die Parousie nehmen (Viele Codd. der Lat. Ueb. setzen auch Domini hinzu). Daß dieser Tag ein Tag der Feuerprobe sein werde, war die bestimmte Vorstellung des Paulus (1 Theff. 1, 8: ἐν πυρὶ φλογός) und seiner Zeitgenossen (z. B. des Verf. des 2. Briefes Petri, 3, 10: στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσονται). Daß kein Zusatz von ἐκεῖνος, von τοῦ κυρίου oder dergl. dabei steht, thut der Sache keinen Eintrag: die öftere Erwähnung dieses Tages in unserm Briefe und der Zusammenhang weisen genugsam auf ihn hin: ohne Zusatz steht ἡ ἡμέρα bestimmt als jener Tag im Hebräerbriefe 10, 25. — ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται·] Als Subject nehme ich ἡ ἡμέρα: jener Tag wird in Feuer offenbart, d. h. mit Feuer erscheinen. So wird die oben erwähnte, bei Erasmus und Grotius Auslegung stattfindende Schwierigkeit, die aus dem Wechsel der Subjecte entstehen würde, gehoben. Um so auffallender ist es, daß mehrere alte Ausleger, welche ἡ ἡμέρα richtig für den Tag des Herrn nehmen, doch τὰ ἔργα oder τὸ ἔργον als Subject in ἀποκ. supplieren. So Theophyl. und Oekumenius, welcher letztere z. B. sagt: ἡμέραν φησὶ τὴν τῆς κρίσεως. ἐν πυρὶ δὲ λέγει τὰ ἔργα ἀποκαλύπτεσθαι, τουτέστι φανερὰ γίνεσθαι, ὁποῖα τὴν φύσιν ἐστίν, ἄρα χρυσός, ἄρα ἄργυρος; τῶν δὲ τοιούτων τὸ πῦρ, φησίν, ἐλεγκτικόν. — Unsere Auslegung befolgt unter den Neuesten auch de Wette: „denn der Tag [des Gerichtes] wird's kund thun, der sich in Feuer offenbart." Das Präsens ἀποκαλύπτεται macht übrigens gar keine Schwierigkeit: es ist das sogenannte praesens futurascens (vergl. Winer S. 217),

welches eine zukünftige Sache, insofern sie schon **gegenwärtig** als sicher eintreffend **gewußt wird**, als gegenwärtige ausspricht. Zu erklären ist es also: denn wir **wissen**, daß er sich in Feuer offenbart. — *ἑκάστου τὸ ἔργον, ὁποῖόν ἐστι, τὸ πῦρ δοκιμάσει.*] Ich würde ein Komma nach *ἔργον* setzen, weil ich es für den Acc. zu *δοκιμάσει* halte, über welche Art der Attraction vergl. Winer S. 433. —

14. *μενεῖ*] Das Fut. empfiehlt sich durch das folgende *κατακαήσεται*. Sonst wäre auch *μένει*, welches die recepta ist, erträglich. — Wenn es bleiben wird: nämlich das Feuer aushalten, ertragen wird, ohne zu verbrennen.

15. *κατακαήσεται*] Ueber diese Form siehe Winer S. 79. — Chrysostomus: *τὸ κατακαήσεται, τουτέστιν, οὐκ οἴσει τοῦ πυρὸς τὴν ῥύμην. — αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτω δὲ ὡς διὰ πυρός.*] Der *αὐτός* ist offenbar der Lehrer, der in der Gemeinde schlechte Früchte gezogen hat. Die Stelle selbst wird nun sehr verschieden von den Auslegern aufgefaßt. Chrysostomus, Oekumenius (in der letzten seiner Erklärungen, S. 443. C), Theophylakt und Andere nehmen *σωθήσεται* nicht für: er wird **gerettet** werden, so daß von seinem Heile die Rede, sondern vielmehr für: er wird aufbewahrt werden, so jedoch als einer, der durch's Feuer der Hölle hin aufbewahrt wird, d. h. selbst im Feuer nicht stirbt, damit seine Qual ewig sei. Der Zusammenhang wäre demnach: wenn aber Jemandes Werk verbrennt, so wird er gestraft werden durch den Verlust seiner Arbeit, dadurch daß er umsonst gearbeitet hat: er selbst aber wird nicht etwa wie sein Werk, bloß untergehen (dies wäre zu wenig Strafe), sondern im Feuer erhalten werden (Man könnte diess mit Sprüche Christi beim Marc. 9, 44 fgg. vergleichen). Theophylakt: *οὐχ ὥσπερ τὰ ἔργα οὕτω καὶ αὐτὸς ἀπολεῖται εἰς τὸ μηδὲν χωρῶν* (in's Nichts übergehend), *ἀλλὰ σωθήσεται, τουτέστι σῶος τηρηθήσεται ὥστε ἐν τῷ πυρὶ κατακαίεσθαι. Καὶ ἡμῖν γὰρ ἔθος οὕτω λέγειν περὶ ξύλου μὴ κατακαιομένου μηδὲ ἀποτεφρουμένου ῥᾳδίως, ὅτι σώζεται ἐν τῷ πυρί, ὥστε διαρκεστέραν γενέσθαι τὴν καῦσιν. Ζημιοῦται μὲν οὖν ὁ ἁμαρτωλός, καθ᾽ ὃ ἐπὶ τοιούτοις ἐκοπίασεν, ἐξ ὧν ἀπώλετο, πάντας τοὺς κόπους μάτην καταβαλλόμενος εἰς ἀνυπόστατα πράγματα καὶ μὴ ὄντα (πᾶσα γὰρ κακία μὴ ὄν)· ὥσπερ ἂν εἴ τις*

τίμημα πολὺ καταβαλλόμενος, ὠνήσεταί τι θνησιμαῖον, ὡς ζῶν. Σώζεται μέντοι αὐτός, ὁ ἁμαρτωλὸς δηλαδή, τουτέστι, σῶος τηρεῖται δίκας αἰωνίους ὑπέχων. Geradezu verworfen kann diese Auslegung wohl nicht werden*), zumal da die andere, gleich zu erwähnende, auch ihre Schwierigkeiten hat, allein gesucht muß sie immer erscheinen.

Die zweite Erklärungsweise nämlich faßt die Sache so: „Wenn Jemandes Werk verbrennt, so wird er umsonst gearbeitet haben, und dies wird seine Strafe sein (ζημιωθήσεται est verbum *iuris*, multabitur opere suo, amissionem operis sui patietur. Ios. Scaliger.): wenn er selbst aber gerettet wird, so wird er dies, wie einer aus dem Feuer.“ Sprachlich ist die Erklärung von σώζεσθαι ὡς διὰ πυρός, d. h. wie durch's Feuer hindurch, d. h. kaum, nicht ohne Verlust, sehr annehmlich (Vergl. 1 Petr. 3, 20: ὀλίγαι ψυχαὶ διεσώθησαν δι᾽ ὕδατος). Nur freilich bleibt das Gewaltsame in der Auslegung, daß, wenn wir mit Grotius sagen: in summo erit salutis suae periculo: et si eam adipiscetur (quod boni ominis causa sperare mavult apostolus), non fiet id sine gravi moestitia ac dolore, wir eine Bedingung (et *si*) einschieben, wo Paulus offenbar etwas ausdrücklich prädiciert. Er sagt ja: Wenn Jemandes Werk verbrennt, wird er daran gestraft werden: er selbst aber wird gerettet werden, so jedoch wie durch's Feuer hindurch. Nun konnte dem Paulus aber in seiner Argumentation nicht daran liegen, den Ausspruch über die Strafe des falschen Lehrers zu mildern und die Möglichkeit, oder vielmehr (wie die Worte lauten) die Gewißheit seiner Rettung zu erwähnen, zumal da er gleich V. 17 den furchtbaren Ausdruck: φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός, gebraucht. — Daher halte ich die Verhandlung über die Stelle noch nicht für abgeschlossen, um so weniger, da nicht bloß steht: αὐτὸς δὲ σωθήσεται ὡς διὰ πυρός, sondern αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτω δὲ ὡς διὰ πυρός. —

*) σώζειν wird freilich im N. T. sonst nur von der wirklichen Rettung gebraucht; doch könnte man, was den Sprachgebrauch und die Möglichkeit des Gedankens überhaupt betrifft, um die Erklärung des Theophyl.: σωθήσεται = σῶος τηρηθήσεται zu erhärten, etwa Odyssee 5, 305 vergleichen: νῦν μοι σῶς αἰπὺς ὄλεθρος.

16. *οὐκ οἴδατε* u. s. w.] Der Zusammenhang mit dem vorigen Verse: Wundert Euch nicht, daß eine so strenge Strafe über die falschen Lehrer, die die Gemeinde verderben, verhängt werden wird: denn wißt Ihr nicht, daß u. s. w. Theophylakt meint: *εἰς τὸν περὶ τοῦ πεπορνευκότος λόγον εἰσβαλεῖν μέλλει.* Allein es ist hier ja offenbar noch von den falschen Lehrern die Rede, da der Apostel die Partheiungen bekämpft; vergl. das Folgende. Die Anklage über die Unzucht geht erst Cap. V an. Demnach ist *φθείρειν* hier corrumpere, von den Lehrern gesagt, die die Gemeinde zu Sectenwesen verleiten und so zu Grunde richten.

18. *μηδεὶς ἑαυτὸν ἐξαπατάτω*] Dies ist eine bedeutsame Warnungsformel, welche sowohl an die Lehrer allein, als auch an sie und die von ihnen verführten Secten zugleich gerichtet sein kann (Eine ähnliche siehe Gal. 6, 7: *μὴ πλανᾶσθε, θεὸς οὐ μυκτηρίζεται*). — *εἴ τις δοκεῖ σοφὸς εἶναι ἐν ὑμῖν ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ*] „Wenn Jemand glaubt weise zu sein unter Euch, und zwar weise in dieser Welt.“ Das *ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ* gehört nämlich zu *σοφός*, so jedoch, daß es nur Epexegese ist. Was die Erklärung dieser Worte betrifft, so können sie sein entweder: weise in der Weisheit dieser Welt (Grotius), oder: vor den Menschen dieser Welt, d. h. vor denen, die nicht wahre Weisheit kennen (Calvin: secundum rationem vel opinionem mundi). — *μωρὸς γενέσθω*] nämlich *ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ* und zwar wiederum, wie oben, doppelt auszulegen. — *ἵνα γέν. σοφός*] damit er wahrhaft weise werde.

19. *παρὰ τῷ θεῷ*] apud, penes deum, i. e. Dei iudicio. — *γέγραπται γάρ*] Die Stelle ist aus Hiob 5, 13, und zwar „ein Citat, das keinen vollständigen Satz bildet, sondern nur die dem Apostel brauchbaren Worte enthält. Man darf, was der Apostel unvollständig anführt, nicht durch Beifügung eines *ἐστί* vervollständigen wollen“ (Winer S. 287), zumal da im Hebr. auch das Particip לֹכֵד steht, welches sich dort noch auf das V. 8 vorkommende אֶל־אֱלֹהִים appositionsmäßig bezieht. Uebrigens ist zu bemerken, daß Paulus in dieser Stelle nicht, wie gewöhnlich, den LXX folgt, welche haben: *ὁ καταλαμβάνων σοφοὺς ἐν τῇ φρονήσει αὐτῶν.* — *ἐν τῇ*

ιανουργία αὐτῶν] in ihrer Klugheit, d. h. während sie am klügsten zu sein meinen.

20. *καὶ πάλιν*] Psalm 94, 11. Die Stelle führt der Apostel genau nach den LXX an, außer daß er *σοφῶν* statt *ἀνθρώπων* setzt, welches letztere die LXX richtiger nach dem Hebr. haben. — *διαλογισμοὺς σοφῶν*] im Hebr. מַחְשְׁבוֹת אָדָם. — *ὅτι εἰσὶ μάταιοι.*] Attraction, Winer S. 433. —

21. *ὥστε μηδεὶς καυχάσθω ἐν ἀνθρώποις·*] Die Verbindung des *ὥστε* mit dem Imperativ ist Breviloquenz für: *ὥστε μηδένα καυχᾶσθαι δεῖν* (denn das *δεῖν* liegt im Imperativ, vergl. übrigens Winer S. 249). Der Zusammenhang: Weil vor Gott alles Sinnen der Klugen doch nichtig, so darf sich Niemand rühmen *ἐν ἀνθρώποις*, d. h. entweder unter Menschen = vor Menschen die Ehre, die Gott allein zukommt, suchen, oder: wegen Menschen, die er sich unterworfen und zu einer Secte gemacht hat (in letzterem Falle eigentlich so zu fassen: so daß die Menschen der Gegenstand*) sind, in dem er seinen Ruhm sucht).

22. *πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστι*] Denn nicht Ihr (die Gemeinde) seid der Lehrer wegen da, sondern umgekehrt die Lehrer, ja vielmehr alles ist Euretwegen, der Erbauung der Gemeinde wegen, da. Theophylakt: *ταῦτα δοκεῖ μὲν πρὸς τοὺς ἀρχομένους* (d. h. zu denen, die geleitet werden = zu der Gemeinde) *λέγειν. πλήττει δὲ τοὺς ἄρχοντας* (die Führer, die Lehrer), *λέγων, ὅτι οὐ δεῖ καυχᾶσθαι ὅλως· οὔτε ἐπὶ τῇ ἔξω σοφίᾳ· μωρία γάρ ἐστιν· οὔτε ἐπὶ τοῖς πνευματικοῖς χαρίσμασι· τοῦ Θεοῦ γάρ εἰσι καὶ διὰ τοὺς ἀρχομένους ταῦτα δίδονται. Τοῦτο γάρ ἐστιν ὃ λέγει· Πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστι· τουτέστι, τί οἱ διδάσκαλοι ὑμῶν ἐπαίρονται, καὶ ὑμεῖς δὲ ὀγκοῦντε αὐτοὺς καὶ ὑπεραίρετε; μὴ γὰρ οἰκεῖόν τι ἔχουσιν, ἀλλ' ὑμῶν εἰσιν ἃ ἔχουσι, διὰ τὴν ὑμετέραν ὠφέλειαν δοθέντα αὐτοῖς, καὶ χάριν αὐτοὶ μᾶλλον ὑμῖν ὀφείλουσι.* —

εἴτε Παῦλος, εἴτε Ἀπολλώς, εἴτε Κηφᾶς, εἴτε κόσμος, εἴτε ζωή u. s. w.] Grotius, der in der Auslegung dieser Worte mehreren ältern Interpreten, namentlich dem Theo-

---

*) Heinrich Stephanus: Glorietur in hominibus: i. e. gloriandi materiam ex hominibus sumat.

phylakt folgt, bezieht alle einzelnen Ausdrücke auf die Lehrer so daß κόσμος auf ihre scientia rerum naturalium, ζωή und θάνατος auf ihr Leben und ihren Tod im Dienste der Gemeinde, ἐνεστῶτα auf: linguarum et donationum dona (1 μέλλοντα auf rerum futurarum revelationes gehe. Man sieht wie gesucht! Paulus nennt absichtlich πάντα und spricht nicht bloß von den Lehrern, sondern behauptet, die ganze Welt ist der Gemeinde wegen da. Daher sei weder Leben, noch Tod, noch Gegenwart (die Zeit vor der Parousie), noch Zukunft (die Zeit des Gottesreiches) irgend etwas für sich, sondern alles der Gemeinde bestimmt. Um die Lebendigkeit der Darstellung, wo Paulus eins auf's andre häuft, zu verstehen, vergleiche man nur etwa die ähnliche Stelle Röm. 8, 38: οὔτε θάνατος οὔτε ζωή, — οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα, — οὔτε τις κτίσις ἑτέρα δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ.

23. Nun fährt er so fort: die ganze Welt ist Euer (gehört Euch an), Ihr Christi, Christus aber Gottes. „Ihr dürft darum aber nicht stolz sein: Ihr gehört Christo dem Herrn an; aber auch Christus will ja nichts für sich sein, sondern that in allem den Willen Gottes, gehörte ihm an und ist mit ihm eins." Immer also kommt der Apostel auf seinen Hauptgedanken zurück: in allem soll nur τὰ τοῦ θεοῦ gesucht werden, nicht die eigene Ehre, so daß Secten unmöglich.

Vierter Abschnitt, Cap. IV, 1—21.

Die Corinther sollen sich nicht einer über den andern erheben: darum stellt der Apostel sich selbst als Beispiel der Demuth und Bescheidenheit auf, da er nicht einmal den Ruhm, der den Lehrern bleibe und nach dem sie mit Recht streben könnten, den Ruhm der Treue in Verwaltung des Amtes, bei Menschen suche. Die Corinther dagegen denken daran, wie sie herrschen können, da doch die Apostel selbst in fortwährender Noth und Gefahr seien (1—14). Doch sage er das letztere nicht, um ihnen etwa Vorwürfe seinetwegen zu machen: er wolle sich nur als Beispiel, wie einer nicht auf das Seine sehen solle, darstellen, und sie zur Eintracht und Bescheidenheit ermahnen. Deshalb habe er auch den Timotheus geschickt, und werde bald selbst kommen, wo er denn wünsche, sie zu finden, wie sie sein sollen (15—21).

1. Der Gedankenzusammenhang der ersten 5 Verse dieses Capitels unter sich und mit dem Vorhergehenden scheint mir von keinem der Ausleger, so viel ich derselben kenne, mit gehöriger Schärfe und Genauigkeit erörtert und dargestellt. Ohne mich mit Aufzählung und Widerlegung der verschiedenen Auffassungsweisen (die meist noch dazu so lückenhaft dargestellt sind, daß man gar nicht weiß, wie man sie, um über sie zu berichten, anfassen soll) aufzuhalten, will ich versuchen die Sache, wie sie mir richtig verstanden zu werden scheint, zu entwickeln.

Der Zweck dieser ganzen Darstellung ist, wie der Apostel selbst V. 6 sagt, der, an seinem und des Apollos Beispiele den Corinthern zu zeigen, wie man bescheiden denken und sich nicht über einander erheben müsse. Er redet aber hier nicht mehr bloß von den Lehrern, sondern, wie aus der allgemeinen Anrede ὑμεῖς seit dem Schlusse des vorigen Cap. erhellt, von den Corinthern selbst, und zwar, wie wiederum aus dem Zweck dieser ganzen Abtheilung des Briefes hervorgeht, von ihnen, insofern sie sich, als verschiedenen Secten angehörig, einer über den andern erheben. Diesem Uebermuthe tritt er nun auf folgende Weise entgegen. Im vorigen Capitel hatte er gesagt, daß die Lehrer, als Diener Gottes und der Gemeinde, unmöglich Herrscher in der letztern und Sectenstifter werden dürften: er fährt nun in unserm Cap. fort: die Lehrer seien bloß Verwalter dessen, was ihnen Gott übertragen. Der einzige Ruhm, der ihnen übrig bleibe, sei also der, den sie sich durch Treue erwerben können. Allein er selbst strebe auch nicht einmal nach diesem Ruhme bei Menschen (ἐμοὶ δὲ εἰς ἐλάχιστόν ἐστιν ἵνα ὑφ᾽ ὑμῶν ἀνακριθῶ ἢ ὑπὸ ἀνθρωπίνης ἡμέρας): ja er denke so wenig an das Urtheil eines Menschen, daß er nicht einmal über sich selbst urtheile, sondern alles dem Herrn anheimstelle. Ist also der Apostel so bescheiden, wie viel mehr sollten es die Corinther sein! — Betrachten wir jetzt das Einzelne.

Das Adverbium οὕτως kann entweder statt des Pronomens τοιούτους stehen, so daß gesagt ist: so betrachte uns einer, statt: als solche betrachte uns einer. In diesem Falle ist ein Komma nach ἄνθρωπος zu setzen, und ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ u. s. w. Exegese zu οὕτως. Es ließe sich aber auch denken (obwohl das

Wort wohl nicht leicht so gebraucht vorkommen möchte), daß *οὕτως* auf das Vorhergehende ginge: auf diese Weise (wie ich so eben auseinandergesetzt) betrachte man uns als Diener Christi u. s. w. Dann wäre das Komma hinter *ἄνθρωπος* zu tilgen. — *ἄνθρωπος*, wie אִישׁ, ist nicht, wie die meisten Interpreten, unter andern auch Grotius, wollen, = quisque, sondern irgend einer, genau das Deutsche m a n. Vergl. Gal. 6, 1 u. s. w. — *τὰ μυστήρια θεοῦ*] ist eben das Evangelium. Vergl. 2, 7. —

2. *ὃ δὲ λοιπὸν ζητεῖται* u. s. w.] Die meisten Ausleger nehmen *ὃ δὲ λοιπὸν* als völlig gleichbedeutend mit *τὸ λοιπόν* oder *λοιπόν*, ü b r i g e n s, ceterum. Man weiß aber nicht, was dies „übrigens" hier soll, und kann sich unmöglich mit einer so dürftigen Nachweisung, wie sie etwa Grotius giebt, abfinden lassen: saepe, ut hic, *orationem connectit* et vim habet eam, quam Latina vox *ceterum.* Denn von allen Conjunctionen kann man sagen: connectunt orationem, und warum steht gerade hier ceterum? Die Sache verhält sich so. *Ὃ δὲ λοιπόν* ist zu erklären, wie oft das Lateinische quod*) zu Anfange eines Satzes gebraucht wird, elliptisch: *ὃ δὲ λοιπόν ἐστιν, ἐστὶ τοῦτο* (vergl. Matthiä S. 894): was übrig ist, ist dies, daß an Verwaltern gesucht wird, daß einer treu erfunden werde. Wie kommt aber Paulus auf diese Formel? Weil er im Vorhergehenden das vermeintliche Verdienst der Lehrer herabgesetzt hatte, so sagt er nun: was aber noch übrig bleibt, ist, daß sie wenigstens nach dem Ruhm der Treue streben können. Aber ich strebe auch nicht einmal darnach. (Die Lesart übrigens, die Lachm. hat, *ὧδε λοιπόν* kommt auch darauf hinaus: so wird denn als das noch Uebrige an den Verwaltern gesucht u. s. w.).

Was das *ζητεῖται ἐν τοῖς οἰκονόμοις* betrifft, so habe ich es übersetzt: es wird an ihnen gesucht = man sucht an ihnen. Eine andere Auffassung, von der ich nur noch zweifle, ob sie dem Sprachg e b r a u c h genug angemessen, ist diejenige, daß *ἐν* u n t e r bedeutet, und der Sinn ist: es wird unter den Verwaltern gestrebt = von ihnen gestrebt = sie streben. Dieser Auffassungsweise sind sowohl die folgenden Worte *ἵνα πιστός τις εὑρεθῇ* (denn dann könnte man besser erklären, warum das *εὑρε-*

*) Vergl. meine Lat. Syntax S. 106.

ϑῇ τις, und nicht bloß ἵνα πιστοὶ ὦσι steht), als auch der ganze Zusammenhang sehr günstig: „Die Verwalter streben darnach, treu befunden zu werden. Ich aber auch nicht einmal darnach." Doch genügt auch die erstere Erklärungsart.

3. ἐμοὶ δὲ εἰς ἐλάχιστόν ἐστιν, ἵνα ὑφ' ὑμῶν ἀνακριθῶ] Winer macht S. 281, nachdem er auseinander gesetzt, wie ἵνα im N. T. sehr häufig stehe, wo man die Construction mit dem Infinitiv erwarten sollte, die sehr richtige Bemerkung, daß indessen auch in solchen Fällen der Begriff der Absicht nicht ganz untergegangen, sondern daß auch hier die allgemeine Vorstellung: würdig für den Zweck, zureichend für den Zweck, noch denkbar sei. Mit andern Worten könnte man sagen, nur dann könne statt einer Infinitivconstruction die mit ἵνα stehen, wenn von etwas Wünschenswerthem, Strebenswerthem die Rede. So ist nach neutestamentlichem Sprachgebrauche sehr wohl: καλόν ἐστιν ἵνα ταῦτα ποιῇς denkbar, nicht aber: κακόν ἐστιν ἵνα ταῦτα ποιῇς. Dies Princip liegt in der Natur der Sache und kann an allen von S. 277 an gegebenen Beispielen durchgeführt werden. Es ist gerade wie im Lateinischen, wo wohl expedit ut haec facias, nicht aber malum est, ut haec facias gesagt werden kann.

Unsere Stelle nun scheint auf den ersten Anblick diesem Princip zu widersprechen. Allein die Redensart ἐμοὶ εἰς ἐλάχιστόν ἐστι (das εἰς ist nach Hebr. Weise wie לְ gesetzt) enthält in sich den Begriff: ich sorge nicht, daß: non curo (quaero, wie auch aus dem Gegensatz zum vorigen Verse: ζητεῖται hervorgeht, also = οὐ ζητῶ), ut. Der Sinn ist also: ich aber sorge nicht sehr darum, daß ich von Euch oder überhaupt von einem Menschen beurtheilt werde, nämlich, wie aus dem Zusammenhang mit V. 2 hervorgeht: um mir so den Ruhm der Treue zu erwerben. Die ἀνθρωπίνη ἡμέρα ist das Gericht, das Urtheil der Menschen, im Gegensatz zur ἡμέρα τοῦ κυρίου: und ἡμέρα überhaupt nach Hebräischer Weise gebraucht, wie יוֹם יְהוָה Joel 1, 15. — ἀλλ' οὐδὲ ἐμαυτὸν ἀνακρίνω, sed ne meipsum quidem iudico: eigentlich sollte man erwarten: ἀλλ' οὐδὲ αὐτὸς ἀνακρίνω με, sed ne ipse quidem me iudico, des Gegensatzes wegen. Denn nicht das Object, sondern das Subject ist ein anderes gegen das unmittelbar vorherge-

nannte. Doch giebt der Zusammenhang deutlich genug, was Paulus will. — Theophyl. sagt über diese Wendung sehr richtig: μὴ νομίσητε, φησίν, ὅτι ὑμᾶς ἐξευτελίζων ἢ τοὺς ἄλλους πάντας ἀνθρώπους, ἀπαξιῶ κρίνεσθαι· ἀλλ᾽ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἀρκεῖν ἡγοῦμαι πρὸς τὴν τοιαύτην ἀκρίβειαν. —

4. οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ᾽ οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι.] Sehr richtig bemerkt Winer (S. 373) über den Gebrauch des γάρ an dieser Stelle: „der Beweis, den das γάρ andeutet (wie schon Baumgarten einsah), liegt in dem zweiten Satze οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι, gleich als ob der Apostel geschrieben hätte: denn wiewohl ich mir nichts (Bösen) bewußt bin, sehe ich mich darum nicht für schuldlos an." Was die Auffassung des δεδικαίωμαι betrifft, so folgt Winer, seiner Uebersetzung nach, der Auslegung, welche Chrysostomus hat, und der auch fast alle übrigen Ausleger Beifall schenken, daß es nämlich bedeute: Paulus sei nicht fleckenlos genug, um sich selbst zu richten, wenn er sich auch nichts bewußt sei. Chrys. sagt: τί δήποτε, εἰ μηδὲν ἑαυτῷ σύνοιδεν, οὐ δεδικαίωται; ὅτι συνέβαινεν ἡμαρτῆσθαι μὲν αὐτῷ τινα ἁμαρτήματα, μὴ μὴν αὐτὸν εἰδέναι ταῦτα ἁμαρτήματα (d. h. sie als Sünden wisse). Ich möchte indessen lieber das δικαιοῦσθαι, seinem gewöhnlichen Sprachgebrauche nach, auf die bestimmte Paulinische Ansicht von der Rechtfertigung durch den Glauben beziehen, so daß der Sinn wäre: wenn ich mir auch nichts bewußt bin, so bin ich doch nicht um meiner Werke, um meiner Unbescholtenheit willen gerechtfertigt, so daß ich mir irgend einen Ruhm beimessen dürfte. Vergl. Oekumenius: Ἵνα μὴ νομίσῃς καυχήσεως εἶναι τὸ εἰρημένον, ἐπάγει, ἀλλ᾽ οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι. — Uebrigens zeigt sich bald, daß die Parenthese, in welche die Worte οὐδὲν — δεδικαίωμαι gesetzt sind, ganz unnöthig ist. —

5. ὥστε μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε] Die meisten Ausleger beziehn dies wieder auf das Urtheil der Corinther über den Paulus: allein das will der Zusammenhang nicht, sondern der Sinn ist: Deshalb (weil Ihr mir, der ich alles dem Urtheile des Herrn überlasse, folgen sollt: vergl. V. 6: ἵνα ἐν ἡμῖν μάθητε u. s. w.) richtet nicht einer den andern, eine Secte die andere, und erhebet Euch einer über den andern (Vergl. V. 6:

ἵνα μὴ εἷς ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς φυσιοῦσθε). Uebrigens versteht sich von selbst, daß er die Worte: richtet nicht vor der Zeit, nicht so genommen wissen will, als ob sie dann selbst richten sollten, sondern so, daß sie dann ihr Urtheil nach dem Urtheile des Herrn gestalten müssen. —

καὶ τότε ὁ ἔπαινος γενήσεται ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ θεοῦ.] Ihr braucht Euch nicht über einander zu erheben: dann wird Gott denjenigen, der treu gewesen, schon belohnen; denn der Herr wird das Dunkel, in dem vielleicht jetzt mancher verborgen lebt, aufdecken. Aus ἔπαινος kann man übrigens auch noch dessen Gegentheil, ἡ μέμψις und τιμωρία herausnehmen (vergl. 3, 14. 15), welche Paulus **boni ominis causa** auszulassen scheint. Theophylakt: ἀκόλουθον ἦν εἰπεῖν, ἡ τιμωρία ἢ ὁ ἔπαινος· ἀλλ᾽ εἰς τὸ εὐμορφότερον ἀπέθετο τὸν λόγον **(sed in meliorem partem sermonem transtulit).**

6. *Ταῦτα δέ, ἀδελφοί, μετεσχημάτισα εἰς ἐμαυτὸν καὶ Ἀπολλὼ δι᾽ ὑμᾶς, ἵνα* u. s. w.] Zuerst fragt sich, wen der Apostel anredet mit dem Ausrufe: ἀδελφοί. Beza sagt: **Generalis est quidem haec appellatio plerumque, sed hoc loco, meo quidem iudicio, ad arrogantes illos doctores peculiariter est applicanda, ideoque adhibita tum ut haec mutatio intelligeretur, tum ut sequentis gravissimae reprehensionis asperitas mitigaretur.** Man braucht es aber nicht so eng zu fassen: Paulus redet, wie wir schon oben bemerkten, die gesammten Corinther an, aber insofern sie in Secten zerfallen waren; es sind also die Häupter mit ihren Secten gemeint; denn letztere waren nicht weniger gegen einander übermüthig, als erstere. — *Ταῦτα* geht auf die ganze Darstellung von V. 4 des dritten Capitels an. Er hatte in derselben nur sich und den Apollos erwähnt und für beide die Ehre, Sectenhäupter zu sein, abgelehnt, da er doch eben so sehr allen übrigen Lehrern, die sich zu solchen machten oder von den Corinthern dazu gemacht wurden, die Befugniß dazu absprechen wollte. Er nannte sie aber nicht, um keinem wehe zu thun, und gab lieber sich und seinen nächsten Freund, den Apollos, Preis (vergl. unsere Bemerkung zu 1, 13). Dieses Anwenden dessen, was auf alle geht, auf sich und den Apollos nennt er nun μετασχηματίζειν: **aliorum personam in nos duos transtuli et sub per-**

sona nostra de malis dispensatoribus locuti sumus, ne quos offenderemus (Erasmus). Nominum et personarum mutationem intelligit, et figuram nominat, quod vulgo dicimus: une manière de parler (Beza). Viele, besonders neuere Ausleger, haben dem Worte μετασχηματίζειν eine hieher gar nicht gehörige Bedeutung, die auch sonst nicht im N. T. vorkommt, beigelegt, nämlich: bildlich reden. So sagt Mosheim: „Das Wort heißt eigentlich(?) etwas unter Bildern und Gleichnissen vorstellen. Dieses hatte der Apostel wirklich gethan. Er hatte seinen ganzen Vortrag in Bilder und Vergleichungen eingekleidet. Er hatte sich und Apollos mit Gärtnern, Acker- und Bauleuten, zuletzt mit Haushältern verglichen." Allein schwerlich möchte μετασχηματίζειν τι εἴς τινα heißen: etwas in Bildern reden, so daß die Personen, von denen die Rede, unter Bildern vorgestellt werden (vergl. den Gebrauch des Wortes Phil. 3, 21 und 2 Cor. 11, 13. 14). — δι' ὑμᾶς] Euretwegen: es wird gleich mit den Worten ἵνα u. s. w. exegetisch hinzugefügt, wie dies zu verstehen. — τὸ μὴ ὑπὲρ ὃ γέγραπται φρονεῖν] φρονεῖν hier, wie Römer 12, 16, sentire (de se ipso). ὑπὲρ ὃ γέγραπται: altius, superbius, quam perscriptum est. Da das γέγραπται bei Paulus häufig bei Citationen des A. T. gebraucht wird, so meinten einige, es sei auf irgend eine Stelle desselben angespielt. Grotius denkt an 5 Mos. 17, 20, wo die LXX: ἵνα μὴ ὑψωθῇ ἡ καρδία αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ. Doch will dies nicht recht passen; besser scheint an das gedacht zu werden, was Paulus selbst oben im Briefe gesagt hat. (Nimmt man es so, so paßt noch besser Lachmanns Lesart: statt ὃ γέγραπται der Plural ἃ γέγραπται, mit Auslassung des φρονεῖν.) Dann sind die beiden ἵνα nicht einander coordiniert, sondern das zweite hängt von γέγραπται ab und ist Exegese zu ἅ. — εἷς ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς φυσιοῦσθε κατὰ τοῦ ἑτέρου.] ὑπὲρ τοῦ ἑνός scheint sich auf die respectiven Lehrer zu beziehn, und εἷς mit dem κατὰ τοῦ ἑτέρου zusammengenommen werden zu müssen: der εἷς ist dann einer aus einer Secte, und der ἕτερος einer aus einer andern, so daß dieser Sinn herauskommt: daß Ihr Euch nicht aufbläht einer gegen den andern wegen des Einen (Lehrers, nämlich, der gerade das Haupt der Secte ist, zu der der εἷς gehört). — Auffallend ist der Ind.

Präs. φυσιοῦσθε nach ἵνα, der nur noch einmal im N. T., Gal. 4, 17 vorkommt, und dem Begriffe der Absicht, der in ἵνα liegt, durchaus nicht entspricht. Fritzsche (ad Matth. p. 836) will in diesen beiden Stellen ἵνα für ubi genommen wissen, so daß der Sinn: ubi (i. e. qua conditione) minime alter in alterius detrimentum extollitur. Allein abgesehen davon, daß diese Erklärung gesucht ist, so ist es sehr unwahrscheinlich, daß ἵνα bloß an diesen beiden Stellen eine locale Bedeutung, die sonst dem N. T. fremd ist, haben sollte. Winer nimmt daher einen Soloecismus an (S. 239); vielleicht könnte man auch denken, daß, da an beiden Stellen ein Verbum auf —όω es ist, in dem Paulus den Fehler begeht, der Grund in der Form des Verbi liege, und dem Paulus in dem Augenblick der Abfassung des Briefes die richtige Form φυσιῶσθε (und ζηλῶτε) nicht ganz mundgerecht gewesen sei, er also (analog dem Singular, wo Ind. und Conj., freilich aus gutem Grunde, der beim Plur. nicht stattfindet, gleiche Form haben) dem Conjunctiv eine gleiche Form mit dem Ind. gegeben habe. Dann hätten wir hier nicht sowohl einen Soloecismus, als vielmehr einen Barbarismus. Vergl. auch 10, 22. — Endlich könnte vielleicht noch eine dritte Erklärungsweise der Sache stattfinden (namentlich an unserer Stelle, weniger freilich in der des Galaterbriefes), daß nämlich die fraglichen Formen Imperative, und concise mit ἵνα construiert wären, wie wir ja oben den Imperativ bei ὥστε gesehen haben. Doch gestehe ich, daß sprachlich diese Erklärung schwer zu rechtfertigen sein möchte.

7. Τίς γάρ σε διακρίνει, u. s. w.] Theophyl. bezieht das σέ auf die Lehrer; doch könnte man es auch auf einen einzelnen einer einzelnen Secte (wie vorher das εἷς) beziehen, da dieser ja, insofern er sich aufblähet, Repräsentant Aller wäre. — διακρίνειν, unterscheiden, auszeichnen vor den übrigen: alle sind ja darin gleich, daß sie nichts von sich, sondern alles empfangen haben. — Das δέ vor ἔχεις erklärt Winer (S. 377) so: wenn du dich aber auf die Vorzüge berufst, die du besitzest, so frage ich: hast du sie nicht empfangen? —

8. ἤδη κεκορεσμένοι ἐστέ u. s. w.] Auch dies kann man sowohl auf die Lehrer allein, als auf die Secten beziehen. Im letztern Falle ist das ἐβασιλεύσατε von dem Herrschen der

einen Secte über die andere zu verstehen; im ersteren kann es vom Herrschen des Lehrers über seine Secte verstanden werden. — Daß übrigens diese ganze Stelle ironisch ist, braucht nicht erst erwähnt zu werden; Paulus zeigt es auch selbst dadurch, daß er gleich sagt: *καὶ ὄφελόν γε ἐβασιλεύσατε*, et utinam regnum adepti *essetis* (vergl. Winer S. 250), wodurch er ja andeutet, daß sie es **nicht** erlangt haben.

9. Zur Erklärung des *γάρ* ist der Gedankengang so zu fassen: Wir bedürften wohl der Herrschaft, wenigstens einer bessern Lage: **denn**. Vergl. Winer S. 373. —

καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις] ist Unterabtheilung zu *κόσμῳ*, nicht mit diesem coordiniert. Die meisten Interpreten haben aber in diesen Worten zu viel gesucht. So meint z. B. Theodoret: *πᾶσιν εἰς θεωρίαν πρόκειται τὰ ἡμέτερα. ἄγγελοι μὲν γὰρ τὴν ἡμετέραν ἀνδρίαν θαυμάζουσι· τῶν δὲ ἀνθρώπων οἱ μὲν ἐφήδονται τοῖς ἡμετέροις παθήμασιν, οἱ δὲ συναλγοῦσι μέν, ἐπαμῦναι δὲ οὐκ ἰσχύουσιν.* Unter den Neuern sagt Mosheim: *κόσμος* bedeutet überhaupt alle Feinde des Kreuzes und der Lehre des Evangelii, die sich freuen, wenn sie die Lehrer des Evangelii verfolgen, ängstigen und quälen sehen. Diese Feinde theilen sich wiederum in zwo Gattungen: in Engel und Menschen. Durch die Engel werden die bösen Engel gemeint u. s. w. Am besten bewährt auch wieder hier seinen Takt Calvin: Secundum membrum *Et angelis et hominibus*, expositive accipio, in hunc sensum: Non modo terrae ludum et spectaculum, sed etiam coelo exhibeo. Vulgo hic locus de diabolis expositus fuit, quia videbatur absurdum ad bonos Angelos referre: verum non intelligit Paulus, quicunque suae calamitatis sint testes, eos tali spectaculo *delectari;* hoc tantum vult, se ita gubernari a Deo, ut videatur ordinatus esse ad praebendum toti mundo ludum. Jeder, der Elend und Schande erfährt, freut sich, wenn diese wenigstens verborgen bleibt: der Apostel Elend und Schande liegt aber vor der ganzen Welt offen da. Ueber *ἄγγελοι* und *ἄνθρωποι* vergl. noch 13, 1: *ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων.*

10. *ἡμεῖς μωροὶ διὰ Χριστόν*] nämlich *τῷ κόσμῳ ἐσμέν.* — *ὑμεῖς δὲ φρόνιμοι ἐν Χριστῷ·*] nämlich *ὑμῖν*

αὐτοῖς ἐστε. — ἡμεῖς ἀσθενεῖς] Das ἀσθεν. kann entweder auf jene II, 3 genannte ἀσθένεια gehen: dann ist der Sinn: wir fühlen uns nicht, wie Ihr, stark (ἰσχυροί), sondern schwach und trauen nicht unserer Kraft im Christenthume: — oder auf die äußere Lage der Apostel: dann ist der Sinn: wir sind in bedrängter Lage und können der Gewalt der Welt, die von allen Seiten auf uns einstürmt, nicht widerstehen: Ihr dagegen seid stark, d. h. Ihr widerstrebet dem Uebel (jedoch mit Schaden Eures Christenthumes, wie Matth. 5, 39: ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ). —

11. Und diese Leiden sind nicht etwa einzelne und vergangene: noch immer hat sich unsere Lage nicht verändert. Man muß nicht gar zu ängstlich untersuchen, ob von dem Augenblick, wo der Apostel diesen Brief schreibt, die Rede.

12. κοπιῶμεν ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσί.] Diese Worte beziehe ich auf die Erwerbung des Unterhaltes durch eigener Hände Arbeit, von welcher der Apostel auch sonst (vergl. 9, 6 fgg.) spricht. Theophyl. ταῦτα λέγει ἐντρέπων τοὺς ἕνεκα κέρδους καὶ πορισμοῦ ἐπιχειροῦντας καὶ ἐπιτολμῶντας τὸ κηρύσσειν. — λοιδορούμενοι, εὐλογοῦμεν.] Und dies alles tragen wir nicht etwa mit Unmuth, sondern. —

14. οὐκ ἐντρέπων ὑμᾶς γράφω ταῦτα u. s. w.] Diese unsere unglückliche Lage schildere ich Euch jedoch nicht *), um Euch dadurch Vorwürfe zu machen, nämlich: insofern ich mich beklagen sollte, daß Ihr sie mir nicht zu erleichtern sucht, mich nicht unterstützt. Vergl. 9, 15: ἐγὼ δὲ οὐδενὶ ἐχρησάμην τούτων· οὐκ ἔγραψα δὲ ταῦτα ἵνα οὕτω γένηται ἐν ἐμοί u. s. w. — ἀλλ᾽ ὡς τέκνα μου ἀγαπητὰ νουθετῶ.] Sondern ich will Euch dadurch nur, als meine Kinder, ermahnen, daß Ihr mir in dieser Verläugnung meiner selbst nachfolgt.

15. ἐὰν γὰρ μυρίους παιδαγωγοὺς ἔχητε ἐν Χριστῷ, ἀλλ᾽ οὐ πολλοὺς πατέρας.] Zusammenhang: ich kann Euch noch immer, und zwar ich allein, meine Kinder nennen, denn. Das ἀλλ᾽ οὐ ist gesprochen, als ob gesagt wäre: Ihr mögt unzählige Lehrer haben, aber nicht mehr als Einen Vater im Christenthum könnt Ihr haben (Vergl. Winer S. 371).

*) Ueber das οὐ beim Part. siehe Winer S. 401.

Ihr dürft durch die Anhänglichkeit an Eure jetzigen Lehrer nicht vergessen, was Ihr mir verdankt.

17. διὰ τοῦτο] Damit er Euch auch dazu ermahnte. Ueber diese Sendung des Timotheus ist schon in der Einleitung gesprochen. — ὃς ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ, καθὼς u. s. w.] ἀναμιμνήσκειν, hier ganz wie διδάσκειν construiert, ist indessen darum nicht ganz gleichbedeutend mit diesem Wort (wie Heydenreich will): denn es heißt: Lehren, die schon früher gegeben sind, wieder in's Gedächtniß zurückrufen. Das Wort ὁδοί scheint mir weder auf die Lehre allein, noch auf den Wandel allein zu beziehen, sondern auf beides zugleich; wir können es: Art zu lehren, übersetzen, d. h. nicht bloß die Methode des Unterrichts, sondern zugleich: die Art Lehrer zu sein, als Lehrer zu leben. So faßt es auch schon Oekumenius (dem Chrysostomus folgend), und setzt die ganze Stelle gut auseinander: Ὅς ὑμᾶς ἀναμνήσει. οὐκ εἶπε διδάξει, ἵνα μὴ δυσανασχετήσωσιν (graviter ferre) ὡς παρὰ Τιμοθέου νέου ὄντος μαθησόμενοι, ὅθεν φησί, τὰς ὁδούς μου, τουτέστιν οὐδὲν ἴδιον εἴπῃ, ἀλλὰ τὰ ἐμά. ὁδούς φησι τὰς οἰκονομίας, τὸ κήρυγμα, τοὺς κινδύνους, τὰ ἔθη τὰ ἀποστολικά, τοὺς νόμους τοὺς θείους ἐν οἷς περιπατῶ, φησι. Τὰς ἐν Χριστῷ· εἶτα ἀνάγων τὸν λόγον, φησί, τὰς ἐν Χριστῷ ὁδούς, τὰς μηδὲν ἐχούσας ἀνθρώπινον. οὐδέν, φησι, καινὸν ὑμῖν εἴπῃ, ἀλλὰ τὰς ἐν ἑκάστῃ ἐκκλησίᾳ διδασκαλίας μου. So ist denn auch erklärt, warum er die Worte: καθὼς — διδάσκω hinzufügt. Nur glaube ich, daß diese nicht, wie Calvin die Stelle in der Uebersetzung faßt: qui vobis in memoriam reducat vias meas quae sunt in Christo, *quemadmodum* ubique in omnibus ecclesiis *doceam*, als Exegese zu τὰς ὁδούς μου zu nehmen sind, so daß wir einen indirect abhängigen Satz bekämen (dies scheint das καθὼς nicht zuzulassen), sondern daß die Stelle so zu geben: qui vias meas, quae sunt in Christo, vobis in memoriam reducet eodem modo, quo (ipse) ubique in omni ecclesia *doceo*.

18. Ὡς μὴ ἐρχομένου δέ μου πρὸς ὑμᾶς, ἐφυσιώθησάν τινες.] Um das δέ zu erklären, ist der Zusammenhang so zu fassen: Ich habe jetzt den Timotheus gesandt; werde aber nicht etwa überhaupt nicht kommen, wie einige,

die sich übermüthig betragen, wähnen. — γνώσομαι] Zunächst ist die Sache gedacht: und werde erkennen, welche Kraft sich in jenen falschen Lehrern offenbart; es ist aber gewissermaßen parenthetisch dazwischen gesetzt: nicht die Worte der Aufgeblasenen, sondern —: καὶ γνώσομαι — οὐ τὸν λόγον, ἀλλὰ — τὴν δύναμιν.

20. οὐ γὰρ ἐν λόγῳ u. s. w.] ich werde nicht auf die Worte, sondern auf die Kraft sehen; denn. —

21. Τί statt πότερον. — ἐν ῥάβδῳ ἔλθω u. s. w.] Das ἐν ist auch hier nicht = σύν, sondern ῥάβδος ist hier (wie aus dem Gegensatz ἀγάπη und πνεῦμα· erhellt) der Gebrauch des ῥάβδος, habitus eius, qui utitur ῥάβδῳ, habitus irati paedagogi. Theodoret richtig: ῥάβδον δὲ καλεῖ τὴν παιδευτικὴν ἐνέργειαν. Eigentl. ist das Hebr. בְּ instrumenti eben so zu erklären.

Zweiter Theil, Cap. V—VI,

in welchem der Apostel das sittliche Leben der Corinther straft.

Zuerst tadelt er sie, daß sie einen blutschänderischen Menschen unter sich dulden, und dringt auf dessen Ausschließung aus der Gemeinde (5, 1 — 13); sodann straft er sie, daß bei ihnen Christen gegen Christen vor den Heiden Gerichtshändel führen, und einer den andern übervortheile (6, 1—8). Wenn sie so fortfahren, werden sie das Himmelreich nicht erlangen (9 und 10), denn die Sünden, durch die sie früher als Heiden befleckt seien, müssen jetzt geflohen werden, und die christliche Freiheit dürfe nicht zur Unfreiheit werden dadurch, daß man sie mißbrauche (11 — 20).

Capitel V.

1. Der Uebergang vom vorigen Abschnitte auf diesen war leicht zu machen. Richtig bezeichnet ihn Calvin: **Quoniam illae (sicuti dictum est) contentiones ex arrogantia et nimia confidentia oriebantur, opportune transit ad commemorandos eorum morbos, quorum agnitione humiliari ipsos decebat.** Es fragt sich nun, wie die Worte *ὅλως ἀκούεται ἐν ὑμῖν πορνεία, καὶ τοιαύτη πορνεία, ἥτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν* u. s. w. zu verstehen sind. Auf den ersten Anblick scheint die Auffassung des Daniel Heinsius (siehe Wolfs **Curae** S. 362) sehr annehmlich: **Non solum scortatio quaelibet, aut generaliter sic dicta, inter vos auditur, sed et talis, a qua gentes quoque abhorrent.** Denn daß bei den Corinthern ein sehr unsittliches Leben im Schwange ging, ist bekannt, und das *ὅλως* hieße dann: überhaupt. Es könnte in diesem Falle freilich nicht, wie einige wollten, grammatisch mit *πορνεία* verbunden werden, sondern wäre

auch so immer zu ἀκούεται zu ziehen; allein der Sinn könnte doch sein: Ueberhaupt hört man bei Euch von Hurerei = Hurerei geht bei Euch allgemein im Schwange. Allein gegen diese Auffassung bemerkt schon Salmasius (siehe Wolf a. a. O.): Quod quid sit, sane nescio. Non enim omnem in genere πορνείαν apud eos audiri queritur, sed hanc solum, cui nec similis inter gentes audiatur. Auch sprachlich ist diese Erklärung nicht zu rechtfertigen: denn das καὶ τοιαύτη, et quidem talis, bezeichnet nach constantem Sprachgebrauch nicht etwas anderes als das Vorhergenannte, sondern giebt nur eine genauere Beschreibung desselben an. Daher scheint mir die Stelle am besten von Calvin erklärt: Primo admonet, quantum flagitium sit, quod patiantur unum e grege suo abuti noverca *) sua ad libidinem. Incertum est autem eamne a patre suo abduxerit tanquam scortum, an coniugii praetextu ipsam tenuerit. Verum id ad rem non magnopere pertinet: nam ut illa fuisset nefaria et exsecranda scortatio; ita hoc incestum fuisset coniugium et alienum ab honestate decoroque naturae. Iam ne dubiis suspicionibus gravare eos videatur, dicit se rem notam et vulgatam proferre. Nam particulam ὅλως sic accipio, ut exprimat non fuisse dubium rumorem, sed rem manifestam et passim cum magno offendiculo publicatam. Quia tale genus scortationis ne inter gentes quidem nominari dicit, quidam eum ad incestum Ruben respexisse putant, qui etiam novercam incestaverat. Putant ergo Paulum non fecisse mentionem Israëlis, quod tale illic probrum accidisset; quasi vero non multos eiusdem formae incestus referant etiam gentium historiae! Est igitur commentum illud alienum prorsus a mente Pauli; nam quod gentes potius quam Iudaeos nominat, eo magis sceleris turpitudinem amplificare voluit. Vos, inquit, flagitium tanquam rem licitam permittitis, quod ne inter gentes quidem toleraretur; immo quod semper horrori fuit et instar portenti habitum. Quod ergo inter gentes audiri negat, eo non intelligit, nihil unquam tale exstitisse, vel in historiis non referri, de quo compositae sunt etiam tra-

*) Dies scheint nämlich ἡ γυνὴ τοῦ πατρός zu bedeuten. Vergl. 3 Mos. 18, 7. 8, wo zwischen אם und אשת אב unterschieden wird.

goediae: sed esse gentibus detestabile, non secus ac foedum et horrendum monstrum: est enim belluina libido, quae ipsum quoque naturae pudorem tollit. Si quispiam quaerat, numquid aequum sit exprobrari omnibus unius hominis peccatum: respondeo non accusari Corinthios quod unus apud eos peccasset, sed quod flagitium gravissima ultione dignum connivendo alerent, quemadmodum sequitur. — Zu *ἀκούεται* braucht man nicht mit Beza *εἶναι* hinzu zu denken: Beza scheint gemeint zu haben, der Sinn sei: Man hört außerhalb Corinth davon, daß unter Euch Hurerei herrsche. Diese Auffassung aber, da sie nicht in den Worten liegt, ist unnöthig. Der Sinn ist vielmehr: man hört unter Euch, man erzählt sich unter Euch von einer Hurerei, und zwar einer solchen. — Ueber *πορνεία* bemerkt Grotius: *πορνείας* nomine non solum scortatio significatur, sed omnis venus contra fas, iura bonosque mores. Etiam adulteria eo nomine venire notavimus ad Matth. 5, 32. —

2. *Καί*] emphatisch: und doch. — *ἐπενθήσατε, ἵνα* u. s. w. Die Alten erklären das *ἵνα* folgendermaßen: *οὐκ εἶπεν, οὐχὶ μᾶλλον ἐξεβάλετε, ἀλλ' ὡς ἐπὶ νόσου τινὸς καὶ λοιμοῦ, πένθους χρεία καὶ ἱκετηρίας ἐπιτεταμένης, ἵνα ἐξαρθῇ, φησι· καὶ εὐχῇ χρήσασθαι δεῖ εἰς τοῦτο, καὶ πάντα ἐργάσασθαι ὥστε αὐτὸν ἀποτμηθῆναι* (Chrysostomus). Ja Theodoret meint sogar: *οὐκ εἶπε, τί δήποτε οὐκ ἐξηλάσατε; ἀπηγόρευσε γὰρ ἄνω τὸ κρίνειν τοῖς διδασκάλοις· ἀλλὰ τίνος χάριν οὐκ ἐθρηνήσατε, τὸν Θεὸν ἱκετεύοντες ὥστε τῆς τούτου λώβης ἀπαλλαγῆναι;* Man sieht aber bald, daß diese Auffassung gesucht: denn V. 13 sagt der Apostel ja ausdrücklich, sie sollen den Verbrecher ausschließen. Die Construction scheint vielmehr prägnant zu sein: cur non laxistis *cupientes*, ut oder *id agentes, ut.* —

3. *ἐγὼ μὲν γὰρ* u. s. w.] Das *γάρ* erklärt Winer (S. 378): Ihr empfindet keine Trauer? (ich sage Ihr) denn ich (was mich betrifft) habe schon beschlossen. — Was das *ὡς* vor *ἀπών* betrifft, so ist die Lesart freilich leichter, wenn man das Wort wegläßt: das Particip kann dann einfach durch obgleich (vergl. das *δέ* nach *παρών*) aufgelöst werden. Läßt man das *ὡς* aber stehen, so muß es ja nicht allein zu *ἀπών*, sondern zum ganzen Satze bis *πνεύματι* gezogen werden: ego vero, quippe qui

abessem (quidem) corpore, adessem autem animo (= quippe qui, absens quidem corpore, adessem tamen animo) decrevi tanquam praesens. — οὕτω] auf so schmähliche Weise: es scheint angedeutet zu werden, daß er sich der Sünde nicht einmal geschämt, sondern sie öffentlich begangen hat, so daß von ihr gesagt werden konnte: ὅλως ἀκούεται. —

4. ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ. u. s. w.] Nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern im Namen Christi: denn dieser will seine Gemeinde nicht so befleckt wissen. Diese Worte beziehe ich mit Chrysostomus auf συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος, so daß die Parenthese vor συναχθ. und nach πνεύμ. wegfällt. Christus hatte ja selbst gesagt: Πάλιν λέγω ὑμῖν, ὅτι ἐὰν δύο ὑμῶν συμφωνήσωσιν ἐπὶ τῆς γῆς, περὶ παντὸς πράγματος οὗ ἐὰν αἰτήσωνται, γενήσεται αὐτοῖς παρὰ τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. Οὗ γάρ εἰσι δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν (Matth. 18, 19. 20). Zu παραδοῦναι ziehe ich die Worte deshalb nicht, weil zu diesem schon die Worte: σὺν — Χριστοῦ zu gehören scheinen. Die letztern erklärt Chrysostomus: ἢ ὅτι ὁ Χριστὸς δύναται τοιαύτην ὑμῖν χάριν δοῦναι, ὡς δύνασθαι τῷ διαβόλῳ παραδιδόναι, ἢ ὅτι καὶ αὐτὸς μεθ᾽ ὑμῶν κατ᾽ αὐτοῦ (gegen den Verbrecher) φέρει τὴν ψῆφον. Die zweite Erklärungsweise scheint die bessere.

5. παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον σαρκός, ἵνα u. s. w.] Richtig Grotius: Tradere Satanae est precari Deum ut eum tradat in potestatem Satanae, nempe ut per eum morbis*) vexetur (cf. 1 Tim. 1, 20), εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ut irae divinae sensu carnales affectus in illo exstinguantur. ὄλεθρος σαρκός pari modo dicitur, quo θανατοῦν τὰς πράξεις τοῦ σώματος Rom. 8, 13. Da diese Worte hinzugefügt sind, so sehe ich nicht, wie παραδοῦναι τῷ σατανᾷ bloß = excommunicare sein kann (wie z. B. Calvin will). Man vergleiche nur, was Christus selbst (Matth. 5, 29) sagt: εἰ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτόν, καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ. συμφέρει γάρ σοι, ἵνα ἀπόληται

*) und durch jedes andere Leiden, womit man glaubte, daß der Satan die Menschen plage. Vergl. z. B. 2 Cor. 2, 7.

ἓν τῶν μελῶν σου, μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῇ εἰς γέενναν. Daß Christus hier bildlich redet, und nicht von Abtödtung eines einzelnen Gliedes die Rede, sondern von Abtödtung des Körpers, so daß ὅλον τὸ σῶμα den ganzen Menschen, also den Geist eingeschlossen, bedeutet, ist klar. Man muß übrigens bei dem παραδοῦναι τῷ σατανᾷ, wenn man sie nach obiger richtiger Weise faßt, nicht, wie einige Interpreten wollten, an eine wunderbare Kraft, an ein χάρισμα, bei der Verfluchung, welche Krankheiten hervorgebracht habe, denken, sondern das Wahre hat schon Grotius mit den Worten: *precari* Deum ut eum tradat angedeutet. Es ist von einer feierlichen Ausschließung und Ueberantwortung an den Satan die Rede, von welchem letztern man voraussetzte, daß er ihn peinigen würde. Mehr liegt nicht in den Worten. Welcher übrigens von den drei Arten des Bannes bei den spätern Juden (נִדּוּי, חֵרֶם und שַׁמַּתָּא, vergl. Winer Reall. I, S. 85) die Excommunication unserer Stelle entspricht, ja ob überhaupt die letztere eine Nachbildung Jüdischer Institutionen ist, darüber kann nichts mit Gewißheit entschieden werden. Denn die zweite Art des Jüdischen Bannes (חֵרֶם) war freilich mit Verwünschungen verbunden, allein es kommt keine Erwähnung des Satans bei derselben vor. — ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.] τὸ πνεῦμα ist hier ohne Zweifel der Geist überhaupt, der ganze geistige Mensch (wie aus dem Gegensatz zu σῶμα erhellt), welcher durch das Feuer der Läuterung rein werden sollte, damit er am Tage der Rückkehr Christi gerettet würde. Die Auslegung des Theodoret ist gesucht: πνεῦμα ἐνταῦθα οὐ τὴν ψυχὴν καλεῖ, ἀλλὰ τὸ χάρισμα. ταῦτα γάρ, φησι, πάντα ποιῶ, ἵνα τοῦτο ἐν αὐτῷ φυλαχθῇ ἕως τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐπιφανείας. Der Sache nach freilich hat Theodoret nicht Unrecht: denn das πνεῦμα θεοῦ mußte in ihm noch immer wirksam bleiben, wenn er überhaupt gerettet werden sollte, da nach Paulus Lehre ohne dasselbe niemand gerettet werden kann. Es stehe hier nun noch die Auslegung des Chrysostomus von dieser ganzen Stelle: ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου συναχθέντων ὑμῶν, τουτέστιν, αὐτοῦ τοῦ ὀνόματος ὑμᾶς συνάγοντος, ὑπὲρ οὗ συνέρχεσθε. καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος· πάλιν ἐπέστησεν αὐτοῖς ἑαυτόν, ἵν᾽ ὅταν δικάζωσιν ὡς αὐτοῦ παρόντος, οὕτως

αὐτὸν (den Verbrecher) ἀποτέμωσι, καὶ μηδεὶς τολμήσῃ συγγνώμης αὐτὸν ἀξιῶσαι, εἰδὼς ὅτι Παῦλος εἴσεται τὰ γενόμενα. — οὐκ εἶπεν ἐκδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ, ἀλλὰ παραδοῦναι, ἀνοίγων αὐτῷ τῆς μετανοίας τὰς θύρας καὶ ὥσπερ παιδαγωγῷ τὸν τοιοῦτον παραδιδούς. — εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός· ὥσπερ ἐπὶ τοῦ μακαρίου Ἰὼβ γέγονεν, ἀλλ᾽ οὐχ ὥσπερ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως (sed non eadem de causa)· ἐκεῖ μὲν γὰρ ὑπὲρ στεφάνων λαμπροτέρων, ἐνταῦθα δὲ ὑπὲρ ἁμαρτημάτων λύσεως· ἵνα μαστίξῃ αὐτὸν ἕλκει πονηρῷ ἢ νόσῳ ἑτέρᾳ. καὶ μὴν ἀλλαχοῦ φησιν, ὅτι ὑπὸ τοῦ κυρίου κρινόμεθα ταῦτα πάσχοντες. ἀλλ᾽ ἐνταῦθα μᾶλλον καθάψασθαι θέλων, τῷ σατανᾷ παραδίδωσι. καὶ τοῦτο δὲ θεῷ δοκοῦν ἐγίνετο (et hoc deo placitum fuit), ὥστε κολάζεσθαι αὐτοῦ τὴν σάρκα. ἐπειδὴ γὰρ ἀπὸ τῆς ἀδδηφαγίας καὶ τῆς τρυφῆς τῆς κατὰ τὴν σάρκα ἐπιθυμίαι τίκτονται, ταύτην κολάζει. — ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ· τουτέστιν, ἡ ψυχή· οὐχ ὡς ταύτης σωζομένης μόνης, ἀλλ᾽ ὡς, ὁμολογουμένου τούτου, ὅτι σωζομένης ἐκείνης, ἀναντιῤῥήτως καὶ τὸ σῶμα κοινωνήσει τῆς σωτηρίας. καὶ γὰρ θνητὸν δι᾽ αὐτὴν ἐγένετο ἁμαρτοῦσαν· κἂν αὐτὴ δικαιοπραγήσῃ, πάλιν πολλῆς καὶ αὐτὸ ἀπολαύσεται δόξης.

6. Der Gedankengang: Da Ihr einen solchen Menschen nicht ausgeschlossen habt, so sieht man, daß all Euer Rühmen eitel ist. Oder meint Ihr etwa, daß es ein Geringes ist, einen solchen Menschen unter sich zu dulden? Wie ein wenig Sauerteig einen ganzen Teig säuert, so können wenige Böse ihre ganzen Umgebungen anstecken. οὐ καλὸν τὸ καύχημα ὑμῶν.] Theophylakt, dem Chrysostomus folgend, meint: αἰνίττεται ὅτι αὐτοὶ οὐκ εἴασαν αὐτὸν μετανοῆσαι, καυχώμενοι εἰς αὐτόν. καὶ γὰρ εἷς τῶν παρ᾽ αὐτοὺς σοφῶν ἦν οὗτος. Allein diese Auslegung scheint gesucht: denn es findet sich ja nirgends, daß der Verbrecher zu den Lehrern gehört habe. Vielmehr scheint im Allgemeinen von dem geistlichen Stolze der Corinther die Rede zu sein, wie sie ja auch V 2 πεφυσιωμένοι genannt wurden.

7. καθώς ἐστε ἄζυμοι.] Einige Ausleger haben gemeint, Paulus habe das ganze Bild in Bezug auf die Zeit, zu der der Brief geschrieben ist, gebraucht, und es liege in den

bezeichneten Worten der Sinn: wie Ihr jetzt (zur Osterzeit) ἄζυμοι seid (d. h. keine gesäuerten Brode eßt: denn, wie Grotius richtig bemerkt, ist hier ἄζυμος analog mit: ἄσιτος, ἄοινος gebraucht), und zwar hat man theils „an das Jüdische Passahfest, das von den Judenchristen noch mitgefeiert wurde, theils an ein wirkliches christliches Passahfest, das mit Bewußtsein der christlichen Bedeutung mit christlichem Sinn gefeiert sei," gedacht *). Was die letztere Hypothese betrifft, so ist sie, da sie sonst keine Bestätigung findet, höchst gewagt; die erstere dagegen ist möglich, doch keinesweges nothwendig: Paulus konnte recht wohl auf das Bild vom Sauerteige, welches er auch Galat. 5, 9 braucht, ohne alle äußere Veranlassung kommen, und der Gebrauch desselben gab ihm dann Gelegenheit, die Christen überhaupt mit denen zu vergleichen, die das Passahfest feiern: Christus, das wahre Osterlamm, ist ein für allemal gestorben; darum sollen die Christen stets das Osterfest feiern und sich immer von allem Unreinen entfernt halten. Denn das ἐστέ ist, wie Grotius richtig erklärt, = **esse debetis, secundum vestram professionem:** Ihr seid ἄζυμοι, nämlich wenn Ihr rechte Christen seid. Dann ist das ἑορτάζωμεν ähnlich zu fassen: so laßt uns denn das perennierende Passahfest feiern —. Chrysostomus: ἑορτῆς ὁ παρὼν καιρός· καὶ γὰρ εἰπών, ἑορτάζωμεν, οὐκ ἐπειδὴ πάσχα παρῆν οὐδὲ ἐπειδὴ ἡ πεντηκοστή, ἔλεγεν, ἀλλὰ δεικνὺς ὅτι πᾶς ὁ χρόνος ἑορτῆς ἐστι καιρὸς τοῖς Χριστιανοῖς διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῶν δοθέντων ἀγαθῶν. — Μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας, ἀλλ' ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας.] Zu ἀζύμοις suppliert Grotius: [ἄρτοις] **panibus.** Besser scheint es aber, anzunehmen, daß Paulus das Neutrum: τὰ ἄζυμα gemeint hat (eigentlich: Ungesäuertes; dem Sinne nach = ungesäuertes Brod; vergl. 2 Mos. 15, 12: ἑπτὰ ἡμέρας ἄζυμα ἔδεσθε). Wie nun ἐν ζύμῃ (vergl. unsre obige Anmerk. zu 4, 21) heißt: im Gebrauch des Sauerteiges, so würde hier: ἐν ἀζύμοις vom Paulus statt des (ungebräuchlichen): ἐν ἀζυμίᾳ gewählt sein. — Die Genitive: κακίας, πονηρίας, εἰλικρινείας, ἀληθείας sind (wie

---

*) Vergl. über diese ganze Stelle besonders Neander, Apostelgeschichte I. S. 137 und 138.

Wahl I. S. 18 richtig bemerkt) appositionsmäßig zu fassen. Vergl. über diesen Genitiv Winer S. 301. — Ueber den Unterschied von κακία und πονηρία sagt Theophyl. richtig: κακὸς (schlecht) μὲν πᾶς ὁ τὸ κακὸν πράττων· πονηρὸς (böse) δέ, ὁ μετὰ βαθυτάτου (γρ. βαθύτητος) καὶ δοληρᾶς γνώμης — ein Unterschied, von dem freilich die moderne philosophische und theologische Moral, die bei der Tugend nur auf die Ueberzeugungstreue, nicht aber auf den objectiven Inhalt dieser Ueberzeugung reflectiert, nichts wissen will. Eben so richtig bemerkt Theophyl., daß εἰλικρίνεια der κακία, ἀλήθεια der πονηρία entgegengesetzt sind. Nur scheinen die drei Auseinandersetzungen, die er davon giebt, nicht ganz hinreichend, am besten wohl noch die dritte: εἰλικρίνειαν μὲν τὴν καθαρότητα, ἣ διὰ τῆς πράξεως γίνεται, ἀλήθειαν δὲ τὴν θεωρίαν [λέγει]. Εἰλικρ. ist die Unschuld, Reinheit, Unbeflecktheit des Lebens und Wandels, ἀλήθεια die der Wahrheit vollbewußte Sittlichkeit (Joh. 3, 21: ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν, ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς· vergl. Ephes. 4, 21 — 25).

9. Warum Paulus hier seinen frühern (verloren gegangenen) Brief erwähnt, scheint Neander (a. a. O. S. 218, Note 2) am besten dargestellt zu haben: „Die Corinther hatten den Paulus nicht ohne ihre eigene Schuld so mißverstanden, als wenn er sie in seinem verlorenen Briefe aufgefordert hätte, allen Verkehr mit allen Lasterhaften überhaupt, mochten sie Heiden oder Christen sein, zu meiden, was freilich eine Sache der Unmöglichkeit war, weil sie in diesem Fall alles Verkehrs mit der Welt sich hätten begeben müssen, 1 Cor. 5, 10, und was auch mit dem Beruf der Christen gar nicht in Verbindung stand, denn sie sollten ja nicht zu Richtern über die Welt sich aufwerfen, sondern diese dem Gericht Gottes überlassen, V. 12. Paulus hatte aber nur von solchen Lasterhaften gesprochen, welche sich für christliche Brüder ausgäben und für Mitglieder der Gemeinde wollten angesehen sein. Nur solche sollte man von der Gemeinde ausschließen und auch allen Verkehr mit ihnen meiden, um die Gemeinde vor Ansteckung des Schlechten zu bewahren, um auf das anschaulichste zu zeigen, daß man solche, obgleich sie sich für Christen ausgäben, doch nicht als christliche Brüder anerkenne, und um sie selbst, durch den schmerzlichen Eindruck,

Ihr dürft durch die Anhänglichkeit an Eure jetzigen Lehrer nicht vergessen, was Ihr mir verdankt.

17. *διὰ τοῦτο*] Damit er Euch auch dazu ermahnte. Ueber diese Sendung des Timotheus ist schon in der Einleitung gesprochen. — *ὃς ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ, καθὼς* u. s. w.] *ἀναμιμνήσκειν*, hier ganz wie *διδάσκειν* construiert, ist indessen darum nicht ganz gleichbedeutend mit diesem Wort (wie Heydenreich will): denn es heißt, Lehren, die schon früher gegeben sind, wieder in's Gedächtniß zurückrufen. Das Wort *ὁδοί* scheint mir weder auf die Lehre allein, noch auf den Wandel allein zu beziehen, sondern auf beides zugleich; wir können es: Art zu lehren, übersetzen, d. h. nicht bloß die Methode des Unterrichts, sondern zugleich: die Art Lehrer zu sein, als Lehrer zu leben. So faßt es auch schon Oekumenius (dem Chrysostomus folgend), und setzt die ganze Stelle gut auseinander: *Ὃς ὑμᾶς ἀναμνήσει. οὐκ εἶπε διδάξει, ἵνα μὴ δυσαναοχετήσωσιν* (graviter ferre) *ὡς παρὰ Τιμοθέου νέου ὄντος μαθησόμενοι, ὅθεν φησί, τὰς ὁδούς μου, τουτέστιν οὐδὲν ἴδιον εἴπῃ, ἀλλὰ τὰ ἐμά. ὁδούς φησι τὰς οἰκονομίας, τὸ κήρυγμα, τοὺς κινδύνους, τὰ ἔθη τὰ ἀποστολικά, τοὺς νόμους τοὺς θείους ἐν οἷς περιπατῶ, φησι. Τὰς ἐν Χριστῷ· εἶτα ἀνάγων τὸν λόγον, φησί, τὰς ἐν Χριστῷ ὁδούς, τὰς μηδὲν ἐχούσας ἀνθρώπινον. οὐδέν, φησι, καινὸν ὑμῖν εἴπῃ, ἀλλὰ τὰς ἐν ἑκάστῃ ἐκκλησίᾳ διδασκαλίας μου.* So ist denn auch erklärt, warum er die Worte: *καθὼς — διδάσκω* hinzufügt. Nur glaube ich, daß diese nicht, wie Calvin die Stelle in der Uebersetzung faßt: **qui vobis in memoriam reducat vias meas quae sunt in Christo,** ***quemadmodum*** **ubique in omnibus ecclesiis** ***doceam***, als Exegese zu *τὰς ὁδούς μου* zu nehmen sind, so daß wir einen indirect abhängigen Satz bekämen (dies scheint das *καθώς* nicht zuzulassen), sondern daß die Stelle so zu geben: **qui vias meas, quae sunt in Christo, vobis in memoriam reducet eodem modo, quo (ipse) ubique in omni ecclesia** ***doceo.***

18. *Ὡς μὴ ἐρχομένου δέ μου πρὸς ὑμᾶς, ἐφυσιώθησάν τινες.*] Um das *δέ* zu erklären, ist der Zusammenhang so zu fassen: Ich habe jetzt den Timotheus gesandt; werde aber nicht etwa überhaupt nicht kommen, wie einige,

τως οἱ τοῖς πόρνοις τοῦ κόσμου συναναμίγνυσθαι ἐκώλυσα, τουτέστι τοῖς τῶν Ἑλλήνων [eben so Chrysost.: πόρνους τοῦ κόσμου, τοὺς παρὰ τοῖς Ἕλλησι λέγει·] ἐπεὶ ἑτέραν οἰκουμένην ὀφείλετε ζητῆσαι· πῶς γὰρ δυνατὸν ἐν τῇ αὐτῇ πόλει πλειόνων ὄντων τῶν Ἑλλήνων, μὴ συναναμίγνυσθαι τοῖς τοιούτοις;

ἐπεὶ ὀφείλετε ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν.] Es könnte hier allerdings auch das Impf. mit ἄν stehen: „denn dann müßtet Ihr die Welt verlassen;“ allein auch das Präsens ist sehr erklärbar: „denn dann müßt Ihr die Welt verlassen,“ eigentlich so entstanden: denn dann (wenn man jenes statuiert) folgt, daß Ihr die Welt verlassen müßtet *). Gerade so wie hier (wenn ex absurdo argumentiert wird) findet sich ἐπεὶ ἄρα mit dem Ind. Präs. noch Röm. 11, 6 und 1 Cor. 7, 14 gebraucht. Winers Ansicht über unsere Stelle ist nicht recht klar ausgesprochen: denn S. 233 übersetzt er: „denn Ihr sollt aus der Welt heraustreten“ (gleichsam als ob der Apostel dies Gebot gäbe, wie auch schon Andere die Stelle faßten), im Widerspruch mit der schon oben angezogenen Uebersetzung S. 457: „denn sonst müßtet Ihr aus der Welt scheiden.“ — Was nun das ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ κόσμου betrifft, so ist der einfache Sinn: aus der Welt (wie sie nun einmal ist) scheiden, eine andere (bessere) Welt suchen — sei es durch gänzliches Zurückziehen von aller Berührung mit den Menschen, oder gar durch freiwilligen Tod, welches beides gleich sehr dem Geiste des Christenthumes zuwider: daher, argumentiert Paulus, versteht es sich von selbst, daß ich nicht alle Berührung mit den außerchristlichen Unsittlichen verbieten kann.

11. νυνὶ δὲ ἔγραψα ὑμῖν] Das νῦν ist hier nicht Zeitpartikel, als ob der Apostel jetzt etwas anderes, als früher, geschrieben hätte, sondern Consecutivpartikel, welche gerade so wie hier, nach einer Argumentation ex absurdo, gebraucht wird 7, 14, — 12, 18 und 20 (wo die Form νῦν), — 15, 20 und öfter. Es steht, wie zuweilen das Lat. nunc vero, für: quae quum ita sint, potius —. Vergl. noch Wahl II, 131. —

*) Das Tempus und der Modus eines ausgelassenen regierenden Verbums ist gleich in das regierte aufgenommen. Das letztere findet öfters statt, z. B. bei dem zu 3, 13 erwähnten Gebrauch des Präsens statt des Futuri.

Es fragt sich nun, ob die sämmtlichen Worte von μὴ — μηδὲ συνεσθίειν eine Citation aus dem früheren Briefe sind, oder ob der Apostel in demselben nur die V. 9 schon genannten Worte: μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις geschrieben hatte. Im ersteren Falle ist das Mißverständniß der Corinther, die auf die Worte: ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος gar nicht geachtet hatten, allerdings sehr grob: doch wäre es denkbar, daß sie sich selbst gegen das einfache Verständniß der Sache verblendet, und dem Paulus geschrieben hätten: deine Vorschrift, mit keinem solchen Menschen umzugehen, ist ganz unausführbar u. s. w. Im zweiten Falle dagegen würde Paulus in dem verlorenen Briefe allerdings etwas kurz und allgemein geschrieben haben: doch war ein Mißverständniß, wie es die Corinther in ihrer Antwort zeigten, ebenfalls ihre eigene Schuld, da sie sich wohl von selbst sagen konnten, daß Paulus nicht so allgemein rede und geradezu Unmögliches verlange. Nehmen wir diesen zweiten Fall an, so ist ἔγραψα nicht wörtlich: ich habe Euch geschrieben, so daß es als Anführungswort einer längern Citation diente, sondern vielmehr ist der Satz ἐάν τις — ἅρπαξ eng mit ἔγραψα zu verbinden, so daß der Sinn: „ich gab Euch jene Vorschrift für den Fall, daß*) einer, der sich Bruder nennete, ein Hurer — wäre: mit einem solchen solltet Ihr nicht einmal zusammenessen." Der Satz mit ἐάν würde demnach nicht eine Bedingung, die Paulus den Corinthern geschrieben, sondern eine, die er selbst bei Aufstellung der Regel im Sinne gehabt hätte, sein. Diese Erklärung ist dem Zusammenhange nach sehr annehmlich und auch Erasmus scheint sie befolgt zu haben, wenn er exponiert: **hoc senseram, si quis Christianus huiusmodi flagitiis sit [esset] infamis, adeo non oportere cum eo commercium habere, ut ne mensam quidem communem esse velim [vellem].**

τῷ τοιούτῳ μηδὲ συνεσθίειν.] Die leichte Anakoluthie, die dem Erasmus so viel Bedenklichkeiten erregte, bedarf

---

*) in der Voraussetzung, daß es sich finden müßte, daß —, ἐάν. Der Aorist ἔγραψα in der Apodosis zu ἄν macht also gar keine Schwierigkeit, da ἔγραψα μὴ συναναμίγνυσθαι gleich zusammen zu nehmen und = Ihr solltet Euch, meiner damaligen Meinung nach, nur dann des Umgangs enthalten, wenn —.

kaum der Erwähnung, da eine solche bei Unterbrechung der Rede durch die Reihe von Wörtern *πόρνος — ἅρπαξ* ganz natürlich. Was den Sinn von *συνεσθίειν* betrifft, so scheint es durchaus unpassend, das Wort vom Zusammenessen bei den Agapen zu verstehen (wie unter den Neuern noch Heydenreich will): daß ein solcher Verbrecher von diesen auszuschließen ist, versteht sich von selbst: Paulus will ja aber offenbar einen geringeren Grad der Vertraulichkeit, als das *συναναμίγνυσθαι* andeutet, bezeichnen, wie aus dem *μηδέ* = ne — quidem, erhellt. Daher scheint die Erklärung des Grotius richtig: **Cum talibus, i. e. adeo vitiosis et Christianorum nomen usurpantibus, ne epulas quidem habere communes: quod minimum est inter amicitiae signa. Vide Gal. 2, 12.** *συνεσθίειν* **habes Gen. 43, 32. Ps. 101, 5 in Graeco. Hebraeis mos erat cibum communem non sumere cum eo, qui erat in** נִדּוּי. Vergl. noch Theodoret: *εἰ δὲ κοινῆς τροφῆς τοῖς τοιούτοις οὐ δεῖ κοινωνεῖν, ἤπου γε μυστικῆς τε καὶ θείας.*

12. *Τί γάρ μοι καὶ τοὺς ἔξω κρίνειν;*] Zusammenhang: Ihr konntet wohl denken, daß ich die Sache so verstanden wissen wollte: denn wie sollte ich mich um die Nichtchristen in dieser Hinsicht bekümmern. Für *τί γάρ μοι*, **quid enim ad me**, steht sonst *πρός*: *τί πρός με, τί πρὸς ἡμᾶς*, Joh. 21, 22. Matth. 27, 4. — *οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε;*] Ist es nicht genug, daß Ihr die Christen beurtheilt? Theophylakt: *Τινὲς εἰς τό, οὐχί, στίζουσιν* (setzen einen Punkt). *Εἶτα ἀπ᾽ ἄλλης ἀρχῆς ἀναγινώσκουσι χωρὶς ἐρωτήσεως, Τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε. εἰπὼν γὰρ ἄνω, ὅτι τί μοι τοὺς ἔξω κρίνειν, ἐπήγαγεν, ὅτι οὐχί· ἀντὶ τοῦ· οὐκ ἔστι μοι τὸ κρίνειν ἐκείνους. Τινὲς δὲ συναπτῶς καὶ ἐρωτηματικῶς ἀναγινώσκουσιν· οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε; ἀντὶ τοῦ, οὐχὶ τοὺς Χριστιανοὺς ὀφείλετε κρίνειν; τοὺς δὲ ἔξω ὁ θεὸς φοβερώτερος δικαστὴς παραλήψεται. Ὥστε εἰ παρ᾽ ὑμῖν οἱ ἔσω κρίνονται, ἐκφεύξονται τὴν φοβερωτέραν κρίσιν τοῦ θεοῦ.*

13. *Καὶ ἐξαρεῖτε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν.*] Mit der hier emphatischen Partikel *καί* führt der Apostel zum Schlusse eine Stelle des A. T. an: Und so bringt denn in Anwendung, was geschrieben steht. Die Stelle findet sich 5 Mos. 24, 7.

Capitel VI.

1. *Τολμᾶν* ist hier genau das Lat. sustinere: kann es jemand über sich gewinnen? *Πρᾶγμα* Gerichtshandel; *κρίνεσθαι* rechten. *ἐπὶ τῶν ἀδίκων* apud iniustos, nämlich bei den Nichtchristen *). *καὶ οὐχί,* ac non, und nicht vielmehr.

2. *ἢ οὐκ οἴδατε,* u. s. w.] Der Zusammenhang: Das Verkehrte dieses Verfahrens müßt Ihr selbst einsehen; oder wißt Ihr nicht, —. Theophylakt: *ἐπειδὴ οἱ πιστοί, ἰδιῶται ὄντες, οὐκ ἀξιόπιστοι ἐδοκοῦν* (den Corinthern nämlich) *πρὸς τὸ τεμεῖν ὑπόθεσιν, ἀξιοπίστους αὐτοὺς ποιεῖ, πρῶτον μὲν ἁγίους καλέσας, εἶτα εἰπών, ὅτι τὸν κόσμον κρινοῦσιν.* Was nun die Vorstellung des Paulus von jenem Gerichte betrifft, so kann freilich Grotius das Richtige getroffen haben, wenn er sagt: **Ipsi primum a Christo iudicati, erunt deinde Christi assessores iudicandi alios: quod de apostolis dicitur Matth. 19, 28. Luc. 22, 30. Cyprianus: utpote amici Domini et cum ipso postmodum iudicaturi.** Vergl. Usteri S. 370: „Den durch den Glauben an Christum Gerechten wird die vollkommene Anerkennung und Darstellung als Kinder Gottes und Miterben Christi zu Theil, die *υἱοθεσία* (Röm. 8, 23) und *κληρονομία* (Röm. 8, 17. Gal. 4, 7. Eph. 1, 14. — 5, 5), nicht nur die Theilnahme, sondern auch die Mitherrschaft im Reiche Gottes (2 Tim. 2, 12. 1 Cor. 6, 2. 3. vergl. Matth. 19, 28. Luc. 22, 29. 30)." Den Begriff (oder „die ideelle Wahrheit", wie Usteri a. a. O. sich ausdrückt) dieses Gerichtes der Gläubigen, dessen sich vielleicht auch Paulus mehr oder weniger bewußt war, setzt ganz vortrefflich Chrysostomus auseinander: *Σὺ τοίνυν ὁ μέλλων κρίνειν ἐκείνους τότε, πῶς ὑπ' ἐκείνων ἀνέχῃ κρίνεσθαι νῦν; κρινοῦσι δὲ οὐχὶ αὐτοὶ καθήμενοι καὶ λόγον*

---

*) Chrysostomus: *οὐκ εἶπεν, ἐπὶ τῶν ἀπίστων, ἀλλ', ἐπὶ τῶν ἀδίκων, λέξιν θεὶς ἧς μάλιστα χρείαν εἶχεν εἰς τὴν προκειμένην ὑπόθεσιν, ὥστε ἀποτρέψαι καὶ ἀπαγαγεῖν.*

ἀπαιτοῦντες, ἀλλὰ κατακρίνουσι *). τοῦτο γοῦν δηλῶν ἔλεγε, καὶ εἰ ἐν ὑμῖν κρίνεται ὁ κόσμος, ἀνάξιοί ἐστε κριτηρίων ἐλαχίστων; οὐ γὰρ εἶπεν, ὑφ᾽ ὑμῶν [wie auch viele Neuere das ἐν fälschlich auslegen wollten], ἀλλ᾽ ἐν ὑμῖν. ὥσπερ ὅταν λέγῃ· (Matth. 12, 42) βασίλισσα νότου ἀναστήσεται, καὶ κατακρινεῖ τὴν γενεὰν ταύτην· καί, ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται, καὶ κατακρινοῦσι τὴν γενεὰν ταύτην (Matth. 19, 28). ὅταν γὰρ τὸν αὐτὸν ἥλιον ὁρῶντες, καὶ τῶν αὐτῶν μετέχοντες πάντων, ἡμεῖς μὲν εὑρεθῶμεν πιστεύσαντες, ἐκεῖνοι δὲ ἠπιστηκότες, οὐ δυνήσονται εἰς ἄγνοιαν καταφυγεῖν. κατηγορήσομεν γὰρ αὐτῶν ἡμεῖς δι᾽ αὐτῶν ὧν ἐπράξαμεν. καὶ πολλὰ τοιαῦτα εὑρήσει τις ἐκεῖ κριτήρια. Aehnlich Theodoret: κατακρινοῦσι δὲ ὡς ἐξ αὐτῶν ὄντες καὶ τῷ Κυρίῳ πιστεύοντες, καὶ μυρία θανάτων εἴδη ὑπομεμενηκότες, καὶ τὴν εἰς αὐτὸν οὐκ ἀρνησάμενοι πίστιν. οὕτω πάλιν (von der andern Seite) οἱ ἐκ τῶν ἐθνῶν πεπιστευκότες τοὺς μὴ πιστεύσαντας κατακρινοῦσιν εἰς τὸ σωτήριον κήρυγμα. Doch darf uns, wenn wir die ideelle Wahrheit der Auffassung der Kirchenväter von dieser Stelle anerkennen, dies nicht verleiten, den Worten des Paulus Gewalt anzuthun und zu meinen, daß Paulus dieselbe **bewußt im Sinne** gehabt habe. Dies verbietet der Gang der ganzen Argumentation unserer Stelle, und um diese richtig und im Sinne des Schriftstellers zu fassen, müssen wir zunächst bei demjenigen, was wir oben als **Vorstellung** bezeichneten, stehen bleiben. Sehr gut sah dies schon Raphelius (siehe Wolfs Curae p. 380) ein: Alioquin enim enervaretur vis argumenti, eo pertinentis, ut demonstretur, dignos et idoneos esse Christianos, qui controversias huius vitae diiudicent, quod ipsi olim iudices futuri sint, de impiis hominibus et malis angelis. Quem enim Deus dignum aestimat, qui de rebus gravissimis ferat sententiam, ei, multo magis par est, ab hominibus res minoris momenti cognoscendas committi. Quam autem infirma foret ista argumentandi ratio, si sic colligas:

---

*) Nur hierin scheint Chrys. zu irren, daß er das κρίνειν zu enge als verdammen faßt. Das Wort kann hier ja recht wohl eine vox media sein; denn κόσμος ist hier nicht nothwendig die Welt als **böse**, sondern scheint die **ganze** außerchristliche Menschheit zu bedeuten.

cuius sanctitate in extremo iudicio alterius arguetur impietas, is idoneus quoque est iudex rerum temporalium. Nam in iudice potissimum sapientia requiritur; unde Paulus ait v. 5. *οὕτως οὐκ ἔστιν ἐν ὑμῖν σοφός;* Tum vero suum habebit oratio pondus, si ita dicas: Cuius sapientiae Deus tantum tribuit, ut eum in novissimo die velit iudicem sedere in mundum et angelos, eum omnino parem etiam habendum esse litibus huius vitae disceptandis.

Hienach bestimmt sich auch die grammatische Bedeutung des *ἐν* vor *ὑμῖν*. Gleich *ὑπό* kann es nicht sein, so gut dies auch dem Zusammenhange nach paßte; denn in dieser Bedeutung kommt *ἐν* nicht vor, und sie kann auch nicht aus der Grundbedeutung abgeleitet werden. Eben so wenig will die Bedeutung inter (Calvin: *in vobis* positum existimo pro *inter vos.* Quoties enim sub Christi auspiciis in unum locum fideles conveniunt, iam in eorum consessu quaedam est futuri iudicii imago, quod ultimo die in solidum patefiet) recht passen. Trefflich würde dies dagegen die Auffassung, nach welcher *ἐν* die Norm, den Maßstab (wie das בְּ, vergl. Winers Ausg. des Simonis S. 109) bezeichnet, so daß der Sinn wäre: Ihr selbst, Euer Glaube und ganzes Leben giebt den Maßstab der Beurtheilung für die Welt: aber auch so dürfen wir das *ἐν* nicht nehmen, da, wie aus Raphelius obigen Worten hervorgeht, die Schärfe der Argumentation eine Bedeutung dieser Partikel verlangt, welche Selbstthätigkeit bezeichnet.

Demnach scheint es am besten, die Bedeutung durch zu statuieren, so daß die Christen als Theilnehmer am Gerichte Christi zu denken. Die Möglichkeit dieser Bedeutung ist durch die Stelle Apostelgesch. 17, 31 außer allem Zweifel (vergl. auch Winer S. 333).

Es könnte sich fragen, warum nicht lieber an unserer Stelle die Bedeutung, die Winer S. 330 d. anführt, nämlich iudice aliquo (sonst *παρά*), die doch am nächsten zu liegen scheint, anzunehmen. So heißt 14, 11: *ἐν ἐμοὶ βάρβαρος* allerdings me iudice barbarus. Warum also nicht unsere Stelle: vobis iudicibus iudicatur mundus? Antwort: weil, wenn man die Analogie recht scharf faßt, gar nicht der für unsere Stelle nothwendige Sinn herauskommen würde. Denn das *ἐν ἐμοὶ βάρ-*

βαρος heißt ja eigentlich bei mir, apud me, = meinem Urtheile zufolge. Analog würde demnach unsere Stelle heißen müssen: Eurem Urtheile zufolge, wird die Welt gerichtet, vobis iudicibus iudicatur mundus = vos iudicatis, statuitis, mundum iudicari, nicht: vos ipsi iudicatis mundum.

Was das Präsens *κρίνεται* betrifft, so könnte man zwar in demselben eine Andeutung dafür finden, daß Paulus sich der erwähnten absoluten Gegenwart jenes Gerichtes bewußt gewesen sei; allein man würde meines Erachtens, bei dieser Auffassung zu viel in den Worten suchen: natürlicher ist, anzunehmen, daß das Präsens hier in demselben Sinne für's Futur. gebraucht ist, wie 3, 13 *ἀποκαλύπτεται* (vergl. die Anmerk. zu jener Stelle) für *ἀποκαλυφθήσεται*, da von einem Glaubensartikel die Rede, welcher als schon gegenwärtig ganz gewiß ausgesprochen wird. Auf die Annahme dieses Gebrauchs an unserer Stelle führen auch das vorhergehende und folgende Futurum *κρινοῦσι* und *κρινοῦμεν*.

Ferner ist hinsichtlich der Construction zu bemerken, daß die Worte: *καὶ εἰ ἐν ὑμῖν* bis *ἐλαχίστων* auf mehrfache Weise gefaßt werden können:

a) man kann sie als absolute, directe Frage nehmen, welche, da keine Partikel davor steht, durch num übersetzt werden könnte, weil man eine verneinende Antwort erwartet: Und wenn durch Euch die Welt gerichtet wird, seid Ihr denn unwürdig des Urtheils über so geringe Sachen? Grotius: Indigni estis, qui cognoscatis de rebus caducis? *κριτήριον* hic non tribunale, sed *κρίσις*, iudicium. Doch könnte man auch mit Andern (z. B. Wahl) das Wort für causa, de qua disceptatur, nehmen. So de Wette: seid Ihr nicht würdig der geringsten Rechtssachen.

b) man kann sie als enuntiativ, ohne Frage, fassen. In diesem Falle nimmt man *κριτήρια* für Gericht, Tribunal (Jac. 2, 6): Ihr seid unwürdig (d. h. es ist Euer unwürdig) vor so geringen Gerichten (nämlich der Heiden) gerichtet zu werden *). Allein Heydenreich bemerkt richtig, daß wegen der

*) *ὑμεῖς ἀνάξιοί ἐστε τῶν κριτηρίων* stände demnach für: *τὰ κριτήρια ἀνάξιά ἐστιν ὑμῶν*.

Analogie mit dem Folgenden, wo auch eine Frage (*μήτιγε βιωτικά;*), diese Auffassung weniger annehmlich.

c) man kann sie als **abhängige** Frage nehmen, nämlich sie auf *οὐκ οἴδατε ὅτι* beziehen, so daß der ganze Vers heißt: Oder wißt Ihr nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden? und daß *), wenn nach Euch die Welt gerichtet wird, es Euer unwürdig ist, vor so geringen Gerichten gerichtet zu werden? Dies scheint die beste Auslegung, und bei Befolgung derselben würde man das Fragezeichen nach *κρινοῦσι* lieber zu streichen und statt desselben nur ein Komma zu setzen haben. Auch Chrysostomus faßt die Sache so: *αἰσχύνην ὑμῖν φέρει τὸ πρᾶγμά, φησι, καὶ ὄνειδος ἄφατον. ἐπειδὴ γὰρ εἰκὸς ἦν αὐτοὺς ὑπὸ τῶν ἔσω κρινομένους αἰσχύνεσθαι* (denn da es schien, daß sie sich schämten, wenn sie von Christen gerichtet wurden), *τοὐναντίον μὲν οὖν ἐστιν αἰσχύνη, φησὶν, ὅταν ὑπὸ τῶν ἔξω κρίνεσθε. ἐκεῖνα γάρ ἐστιν ἐλάχιστα τὰ κριτήρια, οὐ ταῦτα.* (Heydenreich mißt dem Chrysostomus ohne Noth bei, die zweite Erklärungsweise zu billigen; dies geht aber gar nicht aus den angeführten Worten hervor; denn daß er seine **Erklärung** nicht fragweise, sondern affirmativ stellt, beweist nichts; er verfährt ja häufig bei ausgemachten Fragen so.)

3. *οὐκ οἴδατε, ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν.*] Auch hier ist des Ganges der Paulinischen Argumentation wegen nöthig, daß wir annehmen, Paulus habe an ein wirkliches Theilnehmen der Christen am Gerichte über die Engel gedacht. Daß das Christenthum, als die absolute Wahrheit, auch seine Macht über die außerirdischen Geister ausübt, ist auch sonst Lehre des Paulus: vergl. Phil. 2, 9 fgg. *διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα. ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται, ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός, εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.* Ob die *ἄγγελοι* hier bloß **gefallene** Engel sind (welche Auslegung besonders Jud. V. 6 begünstigt: *ἀγγέλους τὲ τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν*

---

*) Die Nichtwiederholung des *ὅτι* nach einem Zwischensatze kommt auch V. 19 vor.

ἀρχήν, ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον, εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας, δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν), oder ob auch die gutgebliebenen Engel mit eingeschlossen (Grotius: Forte et boni angeli maiores honores accipient), ist ungewiß. Die oben angezogenen Kirchenväter haben wieder eine ähnliche Auslegung, wie V. 2, über die denn also auch dieselbe Bemerkung zu machen ist, die wir oben gemacht haben. Theodoret: πάλιν τὸ κρινοῦμεν ἀντὶ τοῦ κατακρινοῦμεν τέθεικεν· ἀγγέλους δὲ λέγει τοὺς δαίμονας, τοῦτο γὰρ ἦσαν πάλαι. κατακρινοῦσι δὲ αὐτοὺς οἱ ἅγιοι, ὅτι σῶμα περικείμενοι τῆς θείας θεραπείας ἐφρόντισαν, ἐκείνων ἐν ἀσωμάτῳ φύσει τὴν πονηρίαν ἀσπασαμένων. Ebenso Chrysostomus: περὶ δαιμόνων ὁ λόγος αὐτῷ. —. περὶ ἐκείνων λέγει τῶν ἀγγέλων, περὶ ὧν φησιν ὁ Χριστός· πορεύεσθε εἰς τὸ πῦρ τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ (Matth. 25, 41)· καὶ ὁ Παῦλος, ὅτι οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετασχηματίζονται ὡς διάκονοι δικαιοσύνης (2 Cor. 11, 15)· ὅταν γὰρ αἱ ἀσώματοι δυνάμεις αὗται ἔλαττον ἡμῶν εὑρεθῶσιν ἔχουσαι τῶν σάρκα περιβεβλημένων, χαλεπωτέραν δώσουσι δίκην.

μήτιγε βιωτικά;] eigentlich: geschweige denn (nedum, vergl. Vig. S. 457 und 803) Gegenstände des gemeinen Lebens, d. h. sollen wir nicht vielmehr über Gegenstände des gemeinen Lebens entscheiden. Argumentatio a maiori ad minus.

4. *βιωτικὰ κριτήρια*] Est μετωνυμία. nam κριτήρια hic vocat res iudicandas. Grotius. — *τοὺς ἐξουθενημένους*] diejenigen, deren Ansehen gebrochen, verachtet ist; ähnlich 2, 6. τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου, τῶν καταργουμένων. Das τούτους (welches einigen Auslegern viel Umstände machte, so daß sie sogar interpungierten: βιωτικὰ μὲν οὖν κριτήρια, ἐὰν ἔχητε τοὺς ἐξουθενημένους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τούτους, καθίζετε) scheint Paulus theils des Nachdrucks wegen hinzugesetzt zu haben, theils um die Worte: ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ von καθίζετε zu trennen und anzudeuten, daß sie zu τοὺς ἐξουθ. gehören. —

5. *οὕτως οὐκ ἔνι ἐν ὑμῖν σοφὸς οὐδὲ εἷς.*] Dies kann man Lat. geben: Num adeo nemo (eigentlich ne unus quidem, wenn man nicht mit Lachm. οὐδεὶς σοφός lesen will) sapiens in vobis est. Luther: Ist so gar kein Weiser unter Euch; also genauer als de Wette: also ist unter Euch auch nicht

Ein Weiser. — ὃς δυνήσεται.] Ueber dies Futur. siehe Winer S. 229. — ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ.] zwischen (vergl. 2 Mos. 11, 7, LXX.) seinem eigenen Bruder: entweder ist der Sing. ὁ ἀδελφός collective zu nehmen (vergl. Winer S. 148), oder, was besser scheint, so zu erklären, daß von zwei Parteien, weil sie beide darin gleich sind, daß sie Christen sind, nur eine genannt wird. So braucht man καὶ τοῦ ἀδελφοῦ weder hinzuzudenken, noch auch, wie einige wollten, hinzuzuschreiben.

6. ἀλλὰ ἀδελφὸς μετὰ ἀδελφοῦ κρίνεται, καὶ τοῦτο ἐπὶ ἀπίστων.] Scheinbar könnte der Gegensatz, den ἀλλά ausdrückt, nur in den letzten Worten: ἐπὶ ἀπίστων, liegen. Vers 5 hatte nämlich der Apostel gesagt: „kann denn niemand unter den Christen den Streit schlichten; Vers 6: das geht Ihr nicht zu, sondern Ihr rechtet vor den Ungläubigen." Allein daß diese Auffassung nicht scharf genug sein würde, beweist das καὶ τοῦτο, und noch dazu, welches ausdrückt, daß schon das Vorhergehende: ἀδελφὸς μετὰ ἀδελφοῦ κρίνεται einen Gegensatz macht. Daher glaube ich, daß der letztere in dem Worte κρίνεσθαι, rechten, processieren, liegt, welches dem διακρίνειν V. 5 so entgegengesetzt ist, daß letzteres eine außergerichtliche, durch Gutachten eines einsichtsvollen Mannes (σοφός) gegebene, Entscheidung bezeichnet. Zwei Vorwürfe macht der Apostel also den Corinthern, erstens, daß sie überhaupt mit einander processieren, zweitens, daß sie es in den Gerichten der Nichtchristen thun. Theophyl.: διπλοῦν τὸ κακόν, ὅτι τε πρὸς ἀδελφὸν ἡ κρίσις, καὶ ὅτι ἐπὶ ἀπίστων. Diese Unterscheidung ist nöthig, um die Partikeln von Vers

7. ἤδη μὲν οὖν ὅλως ἥττημα ὑμῖν ἐστιν u. s. w.] zu verstehen. Mit diesen Worten nämlich verwirft Paulus den ersten der genannten Fehler folgendermaßen: „Es ist nun schon überhaupt ein Fehler für Euch (d. h. Euch zum Fehler anzurechnen), daß Ihr Gerichtshändel unter einander habt." Nun erwartet man noch eine Ausführung des zweiten der genannten Vorwürfe, allein der Apostel hat darüber schon oben gesprochen.

ἥττημα nehme ich nicht für Verschlechterung gegen einen früheren Zustand, sondern für: Zurückbleiben hinter der Vollkommenheit, die stattfinden sollte und könnte. Diese Voll-

kommenheit wäre aber, daß sie überhaupt nicht rechteten, sondern lieber, des Friedens wegen, ihr strenges Recht aufgäben: *διατί οὐχὶ μᾶλλον ἀδικεῖσθε;* warum laßt Ihr Euch nicht lieber Unrecht thun, nämlich: ohne deshalb gerichtlich zu klagen.

8. *ἀλλὰ ὑμεῖς ἀδικεῖτε·* u. s. w.] *ἀλλά* steht mit großem Nachdrucke: Ihr erduldet nicht nur nicht ruhig die Beleidigungen, sondern fügt vielmehr selbst lieber Beleidigungen zu.

9. *ἢ οὐκ οἴδατε.*] Nehmt die Sache nicht leicht, oder wißt Ihr nicht, u. s. w. Dasselbe, was wir hier eingesetzt haben, um das *ἢ* zu erklären, drückt der Apostel sogleich mit den Worten *μὴ πλανᾶσθε* aus, welche eine Warnungsformel vor Leichtsinn sind. Vergl. Gal. 6, 7. Theophylakt: *Ἐνταῦθα αἰνίττεταί τινας παρ᾽ αὐτοῖς ὄντας, οἳ ἔλεγον, ὅτι φιλάνθρωπός ἐστιν ὁ Θεός, καὶ οὐ κολάσει, ἀλλ᾽ εἰς τὴν βασιλείαν εἰςάξει. Φησὶν οὖν, μὴ πλανᾶσθε· καὶ γὰρ ὄντως ἀπάτης ἐστὶ καὶ πλάνης ἐλπίσαι ἐνταῦθα χρηστά, εἶτα ἐκεῖ* (im andern Leben) *τῶν ἐναντίων ἐπιτυχεῖν.* — Wenn man übrigens fragt, wie der Apostel das *ἢ οὐκ οἴδατε* meint, so giebt darüber Gal. 5, 19 einen guten Aufschluß. Es heißt dort: *φανερὰ δέ ἐστι τὰ ἔργα σαρκός, ἅτινά ἐστι πορνεία, ἀκαθαρσία* u. s. w. Er will sagen, daß so offenbare Sünden, wie er an beiden Stellen nennt, eigentlich gar nicht erst genannt zu werden brauchten als solche, die den Weg in's Himmelreich geradezu versperrten.

11. *καὶ ταῦτά τινες ἦτε·*] Die meisten Ausleger erklären diese Worte, wie Winer S. 140 und 480: Ihr wart solcher Art, ex hoc genere fuistis, und glauben, daß *τινές* „zur Milderung des *ταῦτα ἦτε* eingeschaltet sei“: und solche wart Ihr zum Theil, so daß *ταῦτά τινες ἦτε* für *ταῦτα ὑμῶν τινες ἦσαν* stände. Allein es lag nicht im Interesse der Argumentation des Paulus, hier eine Milderung anzubringen, und daß er ausnimmt, welche auszunehmen sind, versteht sich von selbst, wie überall im Briefe: so hatte er ja z. B. oben gesagt: *ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστε*, und noch so eben: *ὑμεῖς* (nicht *ὑμῶν τινες*) *ἀδικεῖτε, ὑμεῖς ἀποστερεῖτε* u. s. w. Außerdem wäre das *ταῦτα ἦτε* für hi fuistis doch immer sehr hart. Darum glaube ich, daß *ταῦτά τινες* eng zu verbinden und = *τοιοῦτοι* ist; vergl. im Lat. id genus homines. Paulus will andeuten, daß er nicht mit ängstlicher Genauigkeit die Laster der Corinther auf-

gezählt hat, sondern daß sie überhaupt zu dieser Klasse von Menschen gehört haben. Die grammatische Härte von ταῦτα für Personen wird also durch das τινές gemildert.

ἀλλὰ ἀπελούσασθε u. s. w.] Durch diese Erinnerung an die große Gnade Gottes, die ihnen geworden, ermahnt der Apostel die Corinther um so ernstlicher, von den Werken der Unreinigkeit abzustehen.

Was nun zuerst die Form ἀπελούσασθε betrifft, so scheint Usteri S. 230 die Bedeutung des Medium's festhalten zu wollen, indem er sagt: „Synonym mit ἀπεκδύσασθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ist ἀπολούσασθαι 1 Cor. 6, 11 (vergl. Eph. 5, 26) welcher Ausdruck mit ἁγιάζεσθαι verbunden wird und ebenfalls eine Anspielung auf die Taufe enthält." In diesem Falle wäre zu übersetzen: Ihr ließt Euch abwaschen. Allein die folgenden Formen: ἡγιάσθητε und ἐδικαιώθητε, welche schwerlich, weder grammatisch, noch dem Sinne nach, eine mediale Auffassung zulassen möchten, scheinen darauf hinzuweisen, auch ἀπολούσασθαι passivisch zu nehmen. Winer S. 210, wo er von diesem Gegenstande spricht, führt unsere Stelle nicht an. Vergl. übrigens noch Matthiä §. 496, 8. —

Das ἀπολούσασθαι geht also auf dasjenige, was Tit. 3, λουτρὸν παλιγγενεσίας und Ephes. 5, 26 λουτρὸν τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι genannt wird. Mit demselben wird auch in der genannten Stelle des Titusbriefes die ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου die Erneuerung durch den H. G., verbunden, wie hier das ἁγιασθῆναι. Warum aber noch das δικαιωθῆναι hinzugefügt sei erklärt richtig Calvin, dessen Auslegung der ganzen Stelle, da sie ganz im Paulinischen Sinne zu sein scheint, hier noch stehe möge: **Tribus vocabulis utitur ad rem unam exprimendam quo magis eos deterreat, ne rursum eodem revolvantur, unde exierant. Quanquam ergo haec tria eodem spectant, in ipsa tamen varietate latet magna vis: sunt enim subaudiendae antitheses ablutionis et sordium, sanctificationis et pollutionis iustificationis et reatus: nempe ut semel iustificati ne sibi novum reatum accersant: ne sanctificati se iterum profanent ne abluti novis inquinamentis deforment, sed potius studeant puritati, maneant in vera sanctitate, priores sordes abominentur.**

Die Worte ἐν τῷ ὀνόματι bis ἡμῶν scheinen nicht bloß mit ἐδικαιώθητε, sondern mit allen drei Verbis zu verbinden. Oekumenius: *Καὶ ταῦτά, φησι, πάντα ὑπῆρξεν ὑμῖν ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι.* **Calvinus: Proprie et eleganter distinguit inter officia. nam sanguis Christi purgationis nostrae materia est** [Röm. 5, 9: δικαιωθέντες ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ. Ephes. 1, 7. Col. 1, 14]: **ex eius morte et resurrectione iustitia et sanctificatio nobis contingit. Sed quia purgatio per Christum facta et iustitiae acquisitio nihil prodest** [**et ne esse quidem potest**], **nisi iis qui Spiritus sancti virtute istorum bonorum participes fuerint facti: merito Spiritum coniungit cum Christo. Christus ergo nobis omnium bonorum fons est, ab ipso omnia obtinemus: sed Christus ipse cum omnibus suis bonis per Spiritum nobis communicatur. Fide enim recipimus Christum et eius gratiae nobis applicantur. Fidei auctor, Spiritus.**

Der Ausdruck: ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ wird von Grotius zu oberflächlich erklärt, wenn er sagt: **per doctrinam Christi, quae doctrina per Spiritum obsignatur.** Richtiger schon Beza: **i. e. in Domino Iesu. Nomen enim Domini Iesu ex Hebraeorum phrasi nihil aliud quam ipsum Dominum Iesum declarat hoc loco.** Doch ist die Sache mit der bloßen Berufung auf's Hebräische nicht abgemacht; das Hebr. שֵׁם will selbst erklärt sein. Winer (Simonis S. 993) sagt: שֵׁם יְהוָֹה **sexcenties significat (non ipsam Dei naturam, qualis per se est, sed)** ***numen Iovae*****, quatenus ab hominibus cognoscitur, colitur, celebratur.** Das Wort ist also nicht Pleonasmus, sondern es faßt die besondern, schon oben in der Anmerk. zu Cap. 1, 3 erwähnte Seite des Begriffes auf (vergl. noch Winer S. 495. Eine fleißige Zusammenstellung über den Gebrauch des Worts im N. T. findet sich auch bei Er. Schmid zu Matth. 10, 41 und bei Wahl II, S. 165.).

ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν.] Ueber die Formeln ἐν Χριστῷ, ἐν θεῷ, ἐν πνεύματι θεοῦ u. s. w. siehe Winer S. 332 und 333. Sie sind je nach den Verbis oder Adjectiven, mit denen sie verbunden sind, zwar verschieden zu fassen: immer aber liegt dem Gebrauche derselben das Ringen der Vorstellung und Sprache zum Grunde, den Begriff der

lebendigen Identität im Ausdrucke zu erreichen: sie kann dies aber nicht näher, als indem sie sagt: der Mensch lebt, ist in Gott, Gott im Menschen; ferner: dies oder das geschieht, wird bewirkt ἐν πνεύματι θεοῦ, ἐν τῇ δυνάμει τοῦ θεοῦ u. s. w. — Ausdrücke, die ursprünglich von sinnlichen Verhältnissen hergenommen, natürlich dem Begriff nicht adäquat sein können, wohl aber zu ihm hinführen. Vergl. über die philosophische Entwickelung solcher Formeln: Göschel Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen, Berlin, 1829, S. 69 fgg. (und die Rec. dieser Schrift von Hegel, Jahrbücher für wissensch. Kritik, 1829, No. 101, S. 805).

12. *Πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει* u. s. w.] Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist dieser: Zur Entschuldigung jener Laster könnte jemand die christliche Freiheit anführen wollen: allein er würde darin irren. Denn diese darf nicht einmal in gleichgültigen Dingen (in adiaphoris, z. B. in Speisen) gemißbraucht werden: wie viel weniger in Dingen, die an sich schon unsittlich sind, wie dies die Hurerei ist.

Paulus braucht in den Worten: πάντα μοι ἔξεστιν u. s. w. die erste Person, um etwas für alle geltendes zu bezeichnen, wie Römer 7, 18 und öfter. Was die Interpunction betrifft, so setzen einige, z. B. Theodoret, ein Fragezeichen nach ἔξεστιν: dann ist die Stelle zu erklären: Sagt vielleicht jemand: „alles ist erlaubt"? Diesem ist zu antworten: Aber nicht alles frommt. Mit den letztern Worten und den gleich darauf folgenden: ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος deutet Paulus zwei Rücksichten an, durch welche jene christliche Freiheit Beschränkung leidet: erstlich muß alles zum Nutzen und zur Erbauung der Gemeinde beitragen (vergl. 10, 23), nichts darf, mit andern Worten, ein Aergerniß geben; zweitens muß der Christ die Güter des Lebens so brauchen, daß er immer Herr über den Genuß derselben bleibt, daß er diesen augenblicklich höherer Zwecke wegen aufgeben kann.

Die Paronomasie in ἔξεστιν und ἐξουσιάζεσθαι drückt Erasmus (und nach ihm Calvin) so aus: Omnium mihi potestas est: at ego non redigar sub ullius potestatem.

13. Paulus will andeuten, daß jene christliche Freiheit nur in adiaphoris stattfinden kann, und giebt deshalb ein Beispiel von letzteren: Die Speisen sind für den Magen (sie sind da, um gegessen zu werden); der Magen für die Speisen (d. h. der Magen ist der Theil des Körpers, der bestimmt ist, letzteren durch Speise zu ernähren): aber dies sind beides auch bloß irdische Dinge, die mit dem Tode aufhören. So gehören sie an sich zu den adiaphoris. Anders ist es aber mit der Hurerei: diese kann unter keiner Bedingung zu denselben gerechnet werden. Sie nimmt das ganze leibliche Leben der Menschen in Anspruch (denn wer der Hure anhängt, ist mit ihr Ein Leib. V. 16): das leibliche Leben aber (als die Basis, von welcher aus sich die höhere Individualität des Menschen entwickeln soll), soll dem Herrn geweiht sein, wie umgekehrt der Herr, als Haupt der Glieder, es regieren soll. Darum will Gott auch dem Leibe ein unvergängliches Wesen geben, wie er den Herrn selbst auferweckt hat.

Dies scheint im Allgemeinen der Sinn und Gang der Paulinischen Argumentation zu sein. Wenige Ausleger haben diese bündig und scharf genug dargestellt *).

Die meisten alten Griechischen Ausleger (Chrysostomus, mehrere Erklärer beim Oekumenius, ferner Theophylakt u. s. w.) nehmen *γαστήρ* für gleichbedeutend mit *γαστριμαργία* und *ἀδδηφαγία*; allein auf diese Weise ist kein Zusammenhang in die Argumentation zu bringen. Am besten scheinen die ganze Stelle aufgefaßt zu haben Melanchthon, Balduin und J. C. Wolf. Der erste sagt: **Esca ventri, et venter escis: deus hunc et**

*) Der Neanderschen Auslegung (im angeführten Werke S. 209) kann ich deshalb nicht ganz beistimmen, weil sie keinen unmittelbaren Gegensatz und Parallelismus zwischen den Worten: *τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ, καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν*, und *τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ, ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι* annimmt, da ein solcher doch, meines Bedünkens wenigstens, offenbar in der ganzen Gestaltung des Paulinischen Contextes liegt. Neander scheint durch den Wunsch, der Corinthischen Gemeinde nicht zu viel zu thun, zu seiner Auslegung verleitet zu sein: allein auch bei unserer Auffassung folgt ja nicht, daß jene „so weit getriebene Verirrung" in Corinth allgemein war; Paulus redet ja überall im Briefe jedesmal nur zu denen die es angeht.

hanc destruet, i. e., cibi et venter serviens vitae mortali sunt res periturae nec pertinent ad iustitiam spiritus aut conscientiam, nec sunt lucis aut iustitiae aeternae initia in mente nec impediunt Spiritum sanctum. Ideo sunt adiaphora. Haec concessa sunt. Sed scortatio dissimilis est, quae est personarum contaminatio contra voluntatem dei, ac propterea duorum conscientias a deo avellit et reas facit. Ideo Paulus dicit: corpus autem non scortationi, sed Domino serviat i. e., venter creatus est ad cibos naturae convenientes sine discrimine. Sed corpus seu persona ordinata est, ut deo serviat, qui vagas libidines prohibuit, et horribiliter iis irascitur. Ideo quum persona iam propria dei esse debeat, non faciat libidinum confusiones, spreto ordine dei, sicut fecerunt Nero, Ptolemaei et ingens multitudo hominum. Erit autem magis dilucida lectio Pauli, si σῶμα intelligas de persona, ut olim loquebantur Graeci. Et vult Paulus de usu ordinati personae loqui. Was das Letztere betrifft, so möchte σῶμα zwar nicht geradezu gleichbedeutend mit Person zu nehmen sein, allein als das Wort, welches die ganze Leiblichkeit des Menschen bedeutet, hat es hier doch den oben schon von uns angedeuteten Sinn.

Balduin sagt unter anderem: Distinguit scortationem a cibis: his indifferenter uti licet, illa non item. Non enim ideo dedit deus homini corpus aut corporis elegantiam ac sanitatem, ut libidinibus indulgeat, sicuti vulgus hominum pecuinorum putat, utendum esse flore corporis, pulchritudinem non frustra datam, sed ad voluptatem: non ita, vult dicere apostolus, sed domino destinatum est corpus, ut eius florem, robur, sanitatem, elegantiam et cetera dona in honorem et ad servitia domini usurpemus: sicuti vicissim dominus corpori imperat et rationem usurpati corporis aliquando ab homine exigit.

Endlich Wolf: Apostoli h. l. institutum est, ab impurae et illicitae veneris cuiusque usu avocare Corinthios, accepta ex incestu hominis flagitiosissimi occasione. Illum enim nonnulli, libertatem christianam causati, inter adiaphora numerare ausi erant. His occurrit apostolus, ostendens primum et in rerum indifferentium, v. c. ciborum usu unumquemque

caute et provide, non autem temere et inconsiderate versari debere, deinde vero graviter monens, veneris usum in adiaphororum numero omnino non esse collocandum, quum eo contaminetur corpus, quod domini sit, quodque aliquando sit resuscitandum.

Nun ist noch einiges über das Einzelne zu sagen. Daß V. 13 keine Ellipse von *ἀνήκει* oder dergleichen, wie man gewollt hat, zu statuieren, sondern daß bei *βρώματα* und *κοιλία* bloß das **verbum substantivum** fehlt, ist an sich deutlich. So ist dann das Verhältniß möglichst allgemein ausgedrückt und kann, je nach dem Zusammenhange, wie sogleich unten: *καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι*, genauer bestimmt werden.

Zu *καταργήσει* macht Theodoret die Bemerkung: *προσήκει εἰδέναι σε, ὅτι καὶ ταῦτα λήψεται τέλος. μετὰ γὰρ τὸν τάφον περιττὰ τοῖς ἀνθρώποις τὰ βρώματα, καὶ ὁ μέλλων δὲ βίος ἔχει τούτων οὐδέν. ὥσπερ γὰρ οὐ γαμοῦσιν οὐδὲ γαμίσκονται, κατὰ τὴν τοῦ κυρίου φωνήν, οὕτως οὐδὲ ἐσθίουσιν, οὐδὲ πίνουσι. τὸ δὲ καταργήσει προῤῥητικῶς τέθεικε.*

Zu den Worten: *τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ, ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι* bemerkt Theophylakt: *τὸ σῶμα οὐ διὰ τοῦτο πέπλασται, ἵνα τρυφᾷ καὶ εἰς πορνείαν ἐμπίπτῃ· ἀλλ' ἵνα τῷ Χριστῷ ἀκολουθῇ ὡς κεφαλῇ αὐτοῦ, καὶ αὖ ὁ Κύριος ὡς κεφαλὴ ἐπικάθηται αὐτῷ.*

14. *ὁ δὲ θεὸς* u. s. w.] Die Erwähnung der Auferstehung findet also, wie gesagt, statt, um anzudeuten, daß das leibliche Leben des Menschen, wenn es dem Herrn gewidmet ist, nicht ein ganz dem Untergange anheimfallendes ist, sondern daß es die Keime zu einem höheren Leben enthält, zu welchem Gott, wie er Christum erweckt hat, so auch die Christen erwecken wird. Es versteht sich, daß nach der Vorstellung des Paulus diese Erweckung und respective Umschaffung der Leiber in eine bestimmte Zeit fällt. Vergl. Cap. 15. In dieser Hinsicht ist die gewöhnliche Lesart: *ἐξεγερεῖ*, die auch z. B. Chrysostomus ausdrücklich bestätigt, die passendste. Lachmann hat *ἐξεγείρει* im Texte und *ἐξήγειρεν* am Rande; ersteres kann entweder als Präsens für's Futur. (vergl. 3, 13 u. s. w.) genommen werden (was indessen gerade an unserer Stelle, wo es dem *ἤγειρε* entgegensteht, minder annehmlich), oder es wäre von der schon geschehenen und

perennierenden Auferstehung der Christen zu einem neuen geistigen Leben (vergl. Col. 2, 12: ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως u. s. w.; auch Röm. 6, 3) zu verstehen (eben so die Lachm. Randlesart ἐξήγειρεν).

διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.] Diese Worte scheinen am besten sowohl auf ἤγειρε als auf ἐξεγερεῖ bezogen zu werden. Diese δύναμις ist die Macht des Geistes über die Natur; sie wird Röm. 6, 4 δόξα τοῦ πατρός genannt, insofern der Vater dadurch, daß er den Sohn erweckte, verklärt ward (das Wort δοξάζεσθαι in demselben Sinne genommen, wie es Christus bei'm Johannes braucht).

15. ἄρας οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ u. s. w.] Die meisten Ausleger, auch schon die ältesten, nahmen an, daß ἄρας mit besonderem Nachdruck gebraucht sei: **auferens igitur membra, quae sunt Christi, Christo**, u. s. w. Allein dies scheint doch nicht ganz in den Worten zu liegen: überflüssig ist das ἄρας freilich nicht, aber es scheint mehr wie das Hebr. לָקַח (vergl. Simonis S. 535 oben, nach Winers Ausg.) gebraucht zu sein, so daß nicht gerade der Begriff des Wegnehmens darin liegt, sondern mehr die Ueberlegtheit (und also größere Schuld) der Handlung durch die ausführlichere Schilderung angedeutet wird: „soll ich die Glieder Christi nehmen und sie zu Gliedern einer Hure machen?"

16. ἕν σῶμά ἐστιν;] nämlich: mit ihr. — ἔσονται u. s. w.] Die Stelle findet sich 1 Mos. 2, 24. Die Worte sind dort freilich zunächst von Ehegatten gebraucht (und werden auch sonst im N. T. in dieser Hinsicht angezogen): allein von den Ehegatten, insofern sie sich fleischlich vermischen. Darum konnten sie auch hier, wo von einem Umgange mit den Huren die Rede, angeführt werden. Und nicht umsonst führt Paulus sie an; sein Zweck ist nämlich, zu beweisen, daß jener verwerfliche Umgang nicht zu den **adiaphoris** gehört. Dies folgt aber aus dem Gedankengange: Wie das höchste sittliche Band, die Ehe, erst durch jenen Umgang seine Vollendung erhält: so kann auch außer der Ehe, wo ein solcher Umgang stattfindet, dieser nicht oberflächlich am Menschen vorübergehen, sondern er muß wesentlichen Einfluß auf ihn haben. — Was das Grammatische betrifft, so ist ἔσονται εἰς σάρκα μίαν (dem Hebräischen

nachgebildet: (וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד) constructio praegnans. Winer S. 388 und 481.

17. ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ, ἓν πνεῦμά ἐστιν.] **Gradatio a minori ad maius.** In jenem unzüchtigen Umgang findet nur eine Einigung des Körpers statt, geistige Einigung kann nur da sein, wo die Grundlage eine sittliche ist. Die Einheit der Christen aber mit Christo ist eine geistige; denn der Geist ist die Identität des Subjectiven und Objectiven, wo des Herrn Geist ist, da ist die einseitige Subjectivität, die für sich beharren will, aufgehoben. Vergl. Joh. 3, 6 fgg. und die vielen Stellen bei diesem Evangelisten, wo Christus von seiner Einheit mit dem Vater und den Gläubigen spricht.

18. πᾶν ἁμάρτημα u. s. w.] Die meisten Ausleger sind hier zu spitzfündig, indem sie meinen, daß das, was Paulus hier als **nota characteristica** der Unzucht anführe, ja auch bei andern Lastern, z. B. bei der Völlerei, stattfinde, und sich deshalb bei der Erklärung der Paulinischen Worte gewaltig abmühen. Am einfachsten scheint festzuhalten, einerseits, was schon der Scholiast bei Matthäi sagt: ἔθος παντὶ τῷ ἐξᾶραί τι ἁμάρτημα βουλομένῳ, τὸ προκείμενον πάντων τῶν ἄλλων ὑπεραίρειν (so auch Bengel und Semler), andrerseits, daß bei der Unzucht allerdings die eigenthümliche Versündigung gegen den eigenen Leib ist, daß der Unzüchtige (nach V. 16) mit derjenigen Ein Leib wird, die den ihrigen zu einem bloßen Mittel der Wollust herabsetzt.

ὃ ἐὰν ποιήσῃ] Ueber den Gebrauch des ἐάν statt ἄν siehe Winer S. 257. Zu erklären scheint mir derselbe so zu sein, daß er allemal aus der Vermischung zweier Constructionen entstanden, indem man zugleich sagen wollte: jede Sünde, die der Mensch begeht, und: jede Sünde, wenn sie der Mensch begeht, welches letztere = wenn der Mensch eine Sünde begeht, so u. s. w.

19. οὐ ἔχετε] Winer S. 141 und 432.

καὶ οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν;] **Non estis vestri iuris**, wie Beza erklärt. Ihr gehört nicht mehr Euch an, dürft nicht den Eigenwillen vollbringen, sondern müßt den Geist Christi allein in Euch wirken lassen. Calvin: **Secundum argumentum, non**

esse nos in potestate nostra, ut arbitrio nostro vivamus, q
Dominus soluto redemptionis nostrae pretio, nos sibi acq
siverit. Simile est Rom. 14, 9: in hoc mortuus est Christ
et resurrexit, ut vivis et mortuis dominetur.

20. ἐν τῷ σώματι ὑμῶν.] Durch Euer ganzes le
liches Leben. Da von diesem hier zunächst die Rede, so sch
nen die Worte: καὶ ἐν τῷ πνεύματι ὑμῶν, ἅτινά ἐστι τ
θεοῦ, späterer Zusatz, und werden mit Recht von Griesb. u
Lachm. weggelassen.

rade als **temperamentum incontinentiae** gefaßt ist und gleich darauf (V. 4 fg.) wieder offenbar von dem genannten Gegenstand die Rede. Calvins Begründung der Erklärung: **debita benevolentia**, Gattenliebe, ist sehr precär: er sagt: **Quod** *debitam benevolentiam* **alii interpretantur** *debitum coniugale*, **nescio an conveniat** [er will sagen: **nescio an non conveniat**]. **Haec ratio eos movit, quod continuo sequitur: virum non habere corporis sui potestatem etc. sed melius quadrabit, si dicamus esse illationem ex priori sententia ductam. Sunt igitur vir et uxor adstricti ad mutuam benevolentiam: inde sequitur, neque illum neque hanc habere potestatem corporis sui.** Allein es ist sehr unglaublich, daß der Apostel V. 1, 2 und 4, 5 fg. von einer und derselben speciellen Sache sprechen, V. 3 aber eine ganz allgemeine Vorschrift einschalten sollte.

5. *ἀποστερεῖτε ἀλλήλους*] nämlich *τῆς ὀφειλῆς ἐκείνης*. — *εἰ μήτι ἂν ἐκ συμφώνου* u. s. w.] Das *ἂν* kann auch hier nicht durch unser etwa, wohl genügend übersetzt werden, wie Wahl I. S. 54 und Winer S. 251 wollen: es behält vielmehr auch an unserer Stelle seinen Grundbegriff, wonach es ausdrückt, daß die Geltung des Gesagten von einer Voraussetzung, Bedingung abhängt. Es bewirkt daher, daß unser Satz sich ausnimmt, als ob *ἐὰν μὴ* stände; *εἰ μήτι πρὸς καιρὸν* wäre bloß: **nisi** (außer) **ad tempus**, *εἰ μήτι ἂν πρὸς καιρὸν* ist, wie schon Er. Schmid mit äußerst feinem Takt übersetzt: **Ne fraudate vos invicem, nisi** *si* **quid** (dies quid, womit das *τι* richtig übersetzt ist, ist das etwa, welches aber nicht im *ἂν* steckt) **ad tempus** *in eum finem fiat*, **ut vacetis [ieiunio et] precibus.** Uebrigens ist *προσευχή* hier nicht ein einzelnes Gebet, sondern eine längere, geistlichen Uebungen gewidmete Zeit.

καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε u. s. w.] Theophylakt: *Τὸ πάλιν συνέρχεσθαι* [er liest nämlich statt *ἦτε*, dem Sinne nach gleichbedeutend, *συνέρχεσθε*] *ὑμᾶς, φησιν, οὐ νομοθετῶν λέγω, ἀλλ' ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ Σατανᾶς, εἰς πορνείαν δηλαδή. Ἐπεὶ δὲ ὁ διάβολος οὐ καθ' ἑαυτὸν αἴτιος τῆς πορνείας, ἀλλὰ προηγουμένως ἡ ἡμῶν ἀκρασία, ἐπήγαγε, διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν. Αὕτη γὰρ ἡ αἰτία τοῦ καὶ τὸν διάβολον πειράζειν ἡμᾶς.*

6. *Τοῦτο* scheint nicht, wie viele Ausleger wollten, nur auf das zunächst Vorhergehende, sondern auf alle früheren Verse des Cap. zu gehen. Diese sämmtlichen Vorschriften über die Ehe gebe ich Euch nicht als Befehl, als Gesetz, sondern nach Vergunst: d. h. Ihr sollt daraus nicht sehen, was Ihr thun sollt, sondern was Ihr thun dürft. Denn (V. 7) meine subjective Meinung ist allerdings, daß, wer es kann, sich, wie ich, der Ehe ganz enthalte: aber jeder hat seine eigene Gabe von Gott, d. h. Gott hat die Individualität des einen so, des andern anders geschaffen.

7. *θέλω*] Ueber diesen Ind. Winer S. 233.

ὡς καὶ ἐμαυτόν.] Das *καί* nach Vergleichungen überflüssig. Winer S. 487 unten.

χάρισμα ist hier überhaupt als Geschenk von Gott, nicht in der speciellen, weiter unten vorkommenden Bedeutung von Geistesgaben zu verstehen. Jede Tüchtigkeit wird vom Apostel als ein Gnadengeschenk betrachtet: sowohl die, als Unverehelichter, wie die, als Familienvater, zur Erbauung der Gemeinde zu wirken.

ὃς μὲν — ὃς δέ] Winer S. 123.

8. *Λέγω δὲ τοῖς ἀγάμοις καὶ ταῖς χήραις, καλὸν αὐτοῖς* u. s. w.] Diese Worte schließen sich unmittelbar an die ersten Worte von Vers 7 an: denn der Satz *ἀλλ' — οὕτως* ist mehr parenthetisch zu fassen. Das *δέ* ist also das wiederanknüpfende und die Ausführung der Sache einleitende. Vergl. Winer S. 371, b. — Das Wort *ἄγαμος* konnte an sich freilich jeden Unverheiratheten bedeuten, sei er nie verheirathet gewesen, oder jetzt Wittwer; an unserer Stelle scheint es jedoch wegen des folgenden entsprechenden Fem. *χήραις* in letzterer Bedeutung speciell gemeint zu sein. So kommt ja auch V. 11 *ἄγαμος* von geschiedenen Weibern vor.

ὡς κἀγώ.] Einige haben hieraus folgern wollen, Paulus selbst sei Wittwer gewesen; allein das ist nicht nöthig: denn er kann sich ja mit den Wittwern vergleichen, insofern beide ehelos sind.

9. *οὐκ ἐγκρατεύονται*] Diese beiden Worte sind eng zu verbinden, so daß *οὐκ ἐγκρατεύεσθαι* = intemperantem esse. Vergl. Winer S. 404.

10. *παραγγέλλω, οὐκ ἐγώ, ἀλλ' ὁ κύριος.*] Das *οὐκ ἐγώ* corrigiert gewissermaßen den Gebrauch der ersten Person in *παραγγέλλω*: nicht ich nach eigenem Gutdünken, sondern als Verkünder der Gebote des Herrn. Uebrigens bemerkt Usteri (S. 347) richtig, daß der Apostel hier nicht zwischen eigenen und durch Inspiration empfangenen, sondern zwischen eigenen und durch Tradition empfangenen Geboten unterscheidet. Um so wichtiger sind diese Verse 10, 12, 25, ganz besonders aber 40, für die Entwickelung der Paulinischen Lehre von der Thätigkeit des göttlichen Geistes im Menschen. Wie wir oben sahen, daß derselbe in sittlicher Hinsicht den Menschen nicht etwa von außenher in der Art überkommt, daß dieser nun vollkommen und gleichsam fertig wäre, sondern daß eben so sehr die Thätigkeit des Menschen, der den heiligen Geist in sich wirken läßt, erforderlich: eben so hier in Hinsicht auf die Erkenntniß. Denn der Apostel nimmt für seine eigenen Meinungen und Rathschläge (*ἐγὼ λέγω* V. 12; *γνώμην δίδωμι* V. 25; *κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην* V. 40) seine Ausrüstung mit dem heil. Geiste (*δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν* V. 40) als Auctorität*) in Anspruch, andrerseits will er sie aber doch nicht als absolut bindende, und somit nicht als absolut wahre, angesehen wissen (*ἐγὼ λέγω, οὐχ ὁ κύριος* u. s. w.).

γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι — ἀφιέναι. **)] Zuerst ist von den Frauen die Rede, die sich nicht von ihren Gemalen scheiden sollen: denn *χωρισθῆναι* ist hier in medialer Bedeutung gebraucht (Winer S. 214), — sodann von den Männern, welchen vorgeschrieben wird, ihre Gattinnen nicht zu entlassen, zu verstoßen. Was das Erstere betrifft, so giebt Christus selbst bei den Synoptikern keine ausdrückliche Vorschrift darüber, sondern sagt nur Marc. 10, 12, daß ein Weib, welches sich von ihrem Manne geschieden habe und einen andern heirathe, die Ehe breche: ferner daselbst V. 9, daß, was Gott verbunden habe, der Mensch nicht scheiden solle. Die

*) Und zwar, wie Neander im a. W. S. 211, Anm. 2, nach Calvin u. A., mit Wahrscheinlichkeit vermuthet, um solchen entgegenzutreten, welche den Geist Gottes allein zu haben glaubten und vorgaben.

**) Ueber diese Infinitive nach *λέγειν* u. s. w. siehe Winer S. 265.

letztere Vorschrift dagegen giebt Christus selbst bei'm Matthäus 19, 9 (und 5, 31), indem er als alleinigen Grund der Ehescheidung die *πορνεία* zuläßt, worin er der Schule des Schamai folgte, welche die Stelle 5 Mos. 24, 1 (עֶרְוַת דָּבָר) so erklärte.

ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ, μενέτω ἄγαμος, ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω.] Das *καὶ* ist emphatisch: wenn sie sich ja trennen sollte. Schon 5 Mos. 24, 2 ist geboten, daß ein Weib, welches sich scheidet und einen zweiten Mann heirathet, nie den ersten Mann wieder heirathen kann. Daher sagt der Apostel: entweder bleibe sie unverheirathet, oder versöhne sich wieder mit dem ersten Manne, ein drittes ist nicht erlaubt, so daß sie erst einen zweiten heirathen, und dann etwa nach dessen Tode den ersten wiedernehmen dürfte. Der Aor. II *καταλλαγήτω* ist ebenfalls medial zu fassen. Winer S. 214.

12. *τοῖς δὲ λοιποῖς*] Christus solummodo praeceperat de matrimonio non solvendo inter coniuges, qui utraque ex parte suae futuri essent disciplinae: de iis coniugiis, in quibus alter esset Christianus, alter non, diserte nihil ab eo praescriptum erat. Suo igitur iudicio existimabat apostolus, generale Christi praeceptum etiam ad coniugia imparia in specie esse applicandum monitumque derivabat ex illo, ne alterius quidem coniugum incredulitate nuptias dirimi atque dissolvi, nisi incredulus ipse prior se separaret. Heydenreich nach Grotius. —

οὐχ ὁ κύριος.] Er will nicht sagen, daß seine Vorschrift der des Herrn entgegenstehe, sondern nur, daß er keine durch Tradition überlieferte von Christo selbst habe.

συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ] Wenn diese bei ihm zu bleiben einwilligt, obgleich er Christ ist. Man sieht auch aus dieser Stelle, wie verachtet damals meist die Christen bei den Heiden waren, da gewiß oft Weiber, wenn ihre Männer später Christen wurden, sich scheiden ließen. — *μὴ ἀφιέτω*] Das Wort *ἀφιέναι* gebraucht Paulus sowohl vom Manne, als von der Frau, nicht, wie Usteri S. 107 meint, bloß vom Manne.

14. *ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί,* u. s. w.] Diese Stelle ist auf vielfache Weise schon von ältester Zeit her erklärt worden, und man hat vorzüglich

10. *παραγγέλλω, οὐκ ἐγώ, ἀλλ' ὁ κύριος.*] Das *οὐκ ἐγώ* corrigiert gewissermaßen den Gebrauch der ersten Person in *παραγγέλλω*: nicht ich nach eigenem Gutdünken, sondern als Verkünder der Gebote des Herrn. Uebrigens bemerkt Usteri (S. 347) richtig, daß der Apostel hier nicht zwischen eigenen und durch Inspiration empfangenen, sondern zwischen eigenen und durch Tradition empfangenen Geboten unterscheidet. Um so wichtiger sind diese Verse 10, 12, 25, ganz besonders aber 40, für die Entwickelung der Paulinischen Lehre von der Thätigkeit des göttlichen Geistes im Menschen. Wie wir oben sahen, daß derselbe in sittlicher Hinsicht den Menschen nicht etwa von außenher in der Art überkommt, daß dieser nun vollkommen und gleichsam fertig wäre, sondern daß eben so sehr die Thätigkeit des Menschen, der den heiligen Geist in sich wirken läßt, erforderlich: eben so hier in Hinsicht auf die Erkenntniß. Denn der Apostel nimmt für seine eigenen Meinungen und Rathschläge (*ἐγὼ λέγω* V. 12; *γνώμην δίδωμι* V. 25; *κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην* V. 40) seine Ausrüstung mit dem heil. Geiste (*δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν* V. 40) als Auctorität*) in Anspruch, andrerseits will er sie aber doch nicht als absolut bindende, und somit nicht als absolut wahre, angesehen wissen (*ἐγὼ λέγω, οὐχ ὁ κύριος* u. s. w.).

γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι — ἀφιέναι. **)] Zuerst ist von den Frauen die Rede, die sich nicht von ihren Gemalen scheiden sollen: denn *χωρισθῆναι* ist hier in medialer Bedeutung gebraucht (Winer S. 214), — sodann von den Männern, welchen vorgeschrieben wird, ihre Gattinnen nicht zu entlassen, zu verstoßen. Was das Erstere betrifft, so giebt Christus selbst bei den Synoptikern keine ausdrückliche Vorschrift darüber, sondern sagt nur Marc. 10, 12, daß ein Weib, welches sich von ihrem Manne geschieden habe und einen andern heirathe, die Ehe breche: ferner daselbst V. 9, daß, was Gott verbunden habe, der Mensch nicht scheiden solle. Die

---

*) Und zwar, wie Neander im a. W. S. 211, Anm. 2, nach Calvin u. A., mit Wahrscheinlichkeit vermuthet, um solchen entgegenzutreten, welche den Geist Gottes allein zu haben glaubten und vorgaben.

**) Ueber diese Infinitive nach *λέγειν* u. s. w. siehe Winer S. 265.

letztere Vorschrift dagegen giebt Christus selbst bei'm Matthäus 19, 9 (und 5, 31), indem er als alleinigen Grund der Ehescheidung die πορνεία zuläßt, worin er der Schule des Schamai folgte, welche die Stelle 5 Mos. 24, 1 (עֶרְוַת דָּבָר) so erklärte.

ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ, μενέτω ἄγαμος, ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω.] Das καὶ ist emphatisch: wenn sie sich ja trennen sollte. Schon 5 Mos. 24, 2 ist geboten, daß ein Weib, welches sich scheidet und einen zweiten Mann heirathet, nie den ersten Mann wieder heirathen kann. Daher sagt der Apostel: entweder bleibe sie unverheirathet, oder versöhne sich wieder mit dem ersten Manne, ein drittes ist nicht erlaubt, so daß sie erst einen zweiten heirathen, und dann etwa nach dessen Tode den ersten wiedernehmen dürfte. Der Aor. II καταλλαγήτω ist ebenfalls medial zu fassen. Winer S. 214.

12. τοῖς δὲ λοιποῖς] Christus solummodo praeceperat de matrimonio non solvendo inter coniuges, qui utraque ex parte suae futuri essent disciplinae: de iis coniugibus, in quibus alter esset Christianus, alter non, diserte nihil ab eo praescriptum erat. Suo igitur iudicio existimabat apostolus, generale Christi praeceptum etiam ad coniugia imparia in specie esse applicandum monitumque derivabat ex illo, ne alterius quidem coniugum incredulitate nuptias dirimi atque dissolvi, nisi incredulus ipse prior se separaret. Heydenreich nach Grotius. —

οὐχ ὁ κύριος.] Er will nicht sagen, daß seine Vorschrift der des Herrn entgegenstehe, sondern nur, daß er keine durch Tradition überlieferte von Christo selbst habe.

συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ] Wenn diese bei ihm zu bleiben einwilligt, obgleich er Christ ist. Man sieht auch aus dieser Stelle, wie verachtet damals meist die Christen bei den Heiden waren, da gewiß oft Weiber, wenn ihre Männer später Christen wurden, sich scheiden ließen. — μὴ ἀφιέτω] Das Wort ἀφιέναι gebraucht Paulus sowohl vom Manne, als von der Frau, nicht, wie Usteri S. 107 meint, bloß vom Manne.

14. ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί, u. s. w.] Diese Stelle ist auf vielfache Weise schon von ältester Zeit her erklärt worden, und man hat vorzüglich

dies, was ich gerathen, ist keine **Verpflichtung** (*οὐ δεδούλωται*) für Christen. *Ἐν τοῖς τοιούτοις* scheint Neutr. zu sein: in solchen Dingen; einige nehmen es für's Masc.: in Bezug auf solche Menschen, eigentlich: im Verhältnisse mit solchen Menschen.

Ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ἡμᾶς ὁ θεός. Τί γὰρ οἶδας u. s. w.] In diesen Worten ist wieder eine Einschränkung zum Vorigen gegeben, so daß sie **für's** Bleiben sind: doch hat uns Gott in Frieden berufen: (wenn es irgend geht, bleibt zusammen): **denn**. — Ueber den Gebrauch von *ἐν* an dieser Stelle siehe Winer S. 351: es ist constructio praegnans. Doch könnte man die Worte *ἐν εἰρήνῃ* vielleicht auch als Umschreibung für *εἰρηνικῶς* nehmen: Gott hat Euch auf friedliche Weise, als Gott des Friedens, berufen, woraus denn von selbst die Verpflichtung zum Frieden für die Menschen folgte.

17. *Εἰ μὴ ἑκάστῳ* u. s. w.] In diesen Worten ist abermals wieder eine Einschränkung der Einschränkung gegeben, so daß sie **gegen** das Bleiben und gewaltsame Zurückhalten sind. Paulus wendet die Sache von allen Seiten, damit das **Für** und **Gegen**, welches von Umständen abhängt, erschöpft werde. Das *εἰ μή* (vergl. Gal. 1, 7) ist hier gerade wie sonst *πλήν* gebraucht, zur Einführung einer Einschränkung, entstanden aus folgendem Gedankengange: das Vorhergehende findet statt, wenn nicht (außer wenn, außer insofern) dies stattfindet, daß —. Das Verkennen dieses Gebrauchs scheint die Lesart, die bei den Alten angeführt wird: *Τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις, ἢ μή; Ἑκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ θεός*, hervorgebracht zu haben, welche Lesart man vielleicht auch deshalb vorzog, weil die Verbindung und der Gedankenzusammenhang unserer Stelle mit dem, was folgt, nicht ganz leicht war und man lieber einen förmlichen Abschnitt nach *μή* machen wollte, so daß eine neue Vorschrift mit den Worten *Ἑκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ θεός* anfinge. Allein der Zusammenhang läßt sich sehr wohl so denken, wie ihn Chrysostomus stellt: *Ταῦτα* (die Verhältnisse, in denen du berufen bist, d. h. in denen du warst, als du Christ wurdest) *εἰς τὴν πίστιν οὐδὲν συντελεῖ, φησι· μὴ τοίνυν φιλονείκει, μηδὲ θορυβοῦ. ἡ γὰρ πίστις πάντα ἐξέβαλε ταῦτα* (hat dies alles indifferent gemacht). *ἕκαστος ἐν τῇ κλή-*

ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστι, νῦν δὲ ἅγιά ἐστιν.] Das ἐπεὶ ἄρα mit dem Präs. Ind. ist wieder dasselbe, was oben 5, 10 vorkam und erklärt wurde. Der Sinn ist: denn sonst (wenn wir jenes als nicht stattfindend denken = wenn wir sagen, der Mann sei nicht im Weibe geheiligt) folgt, daß Eure Kinder unrein sind, welches ja aber nicht der Fall: denn sie sind ja ἅγια. Paulus argumentiert ex concessis. Das ὑμῶν kann nun auf zweierlei Weisen gefaßt werden. Entweder geht es nur auf die in gemischten Ehen lebenden, oder auf alle Christen. Beide Auffassungen haben etwas für sich: die erstere, weil Paulus gerade hier von den genannten spricht (obgleich vorher in der dritten, nicht in der zweiten Person); die letztere, weil ὑμῶν allerdings ganz allgemein gesprochen ist. Folgt man der ersteren (wie Chrysostomus, Theophyl. u. s. w.), so ist der Sinn: εἰ γὰρ μὴ νικᾶται τῇ καθαρότητι τοῦ πιστοῦ μέρους τὸ ἄπιστον, λοιπὸν τὰ τικτόμενα ἀκάθαρτά ἐστιν ἤτοι ἐξ ἡμισείας καθαρά. Folgt man der zweiten (wie z. B. de Wette), so ist der Sinn: wenn nicht der enge Umgang des Familienlebens mit Christen schon zu ἁγίοις machte, so würden ja auch alle Christenkinder, die doch noch nicht förmlich Christen geworden sind und den heil. Geist noch nicht (in der Taufe) empfangen haben, nicht ἅγια zu nennen sein: was sie doch sind. Das ἅγια erklärt richtig Neander (im a. W. S. 141, welche Erörterung über unsere Stelle überhaupt zu vergleichen): „das Wort bezeichnet einen heiligenden Einfluß der Gemeinschaft zwischen Eltern und Kindern, durch welchen die Kinder christlicher Eltern vor den Kindern nichtchristlicher sollten ausgezeichnet sein und vermöge dessen sie in einem gewissen Sinne ἅγια, im Gegensatz gegen die ἀκάθαρτα, sollten genannt werden können." Chrysostomus: νυνὶ δὲ ἅγιά ἐστι, τουτέστιν, οὐκ ἀκάθαρτα.

15. Εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται, χωριζέσθω· οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιούτοις.] Im Vorhergehenden hatte der Apostel nur in der Voraussetzung, die er V. 12 macht (καὶ αὐτὴ συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ), daß nämlich der heidnische Theil selbst bleiben wolle, gesprochen; ist dies aber nicht der Fall, sagt er nun V. 16, so suche der christliche jenen nicht zu halten: denn

dies, was ich gerathen, ist keine Verpflichtung (οὐ δεδούλωται) für Christen. Ἐν τοῖς τοιούτοις scheint Neutr. zu sein: in solchen Dingen; einige nehmen es für's Masc.: in Bezug auf solche Menschen, eigentlich: im Verhältnisse mit solchen Menschen.

Ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ἡμᾶς ὁ θεός. Τί γὰρ οἶδας u. s. w.] In diesen Worten ist wieder eine Einschränkung zum Vorigen gegeben, so daß sie für's Bleiben sind: doch hat uns Gott in Frieden berufen: (wenn es irgend geht, bleibt zusammen): denn. — Ueber den Gebrauch von ἐν an dieser Stelle siehe Winer S. 351: es ist constructio praegnans. Doch könnte man die Worte ἐν εἰρήνῃ vielleicht auch als Umschreibung für εἰρηνικῶς nehmen: Gott hat Euch auf friedliche Weise, als Gott des Friedens, berufen, woraus denn von selbst die Verpflichtung zum Frieden für die Menschen folgte.

17. Εἰ μὴ ἑκάστῳ u. s. w.] In diesen Worten ist abermals wieder eine Einschränkung der Einschränkung gegeben, so daß sie gegen das Bleiben und gewaltsame Zurückhalten sind. Paulus wendet die Sache von allen Seiten, damit das Für und Gegen, welches von Umständen abhängt, erschöpft werde. Das εἰ μή (vergl. Gal. 1, 7) ist hier gerade wie sonst πλήν gebraucht, zur Einführung einer Einschränkung, entstanden aus folgendem Gedankengange: das Vorhergehende findet statt, wenn nicht (außer wenn, außer insofern) dies stattfindet, daß —. Das Verkennen dieses Gebrauchs scheint die Lesart, die bei den Alten angeführt wird: Τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις, ἢ μή; Ἑκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ θεός, hervorgebracht zu haben, welche Lesart man vielleicht auch deshalb vorzog, weil die Verbindung und der Gedankenzusammenhang unserer Stelle mit dem, was folgt, nicht ganz leicht war und man lieber einen förmlichen Abschnitt nach μή machen wollte, so daß eine neue Vorschrift mit den Worten Ἑκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ θεός anfinge. Allein der Zusammenhang läßt sich sehr wohl so denken, wie ihn Chrysostomus stellt: Ταῦτα (die Verhältnisse, in denen du berufen bist, d. h. in denen du warst, als du Christ wurdest) εἰς τὴν πίστιν οὐδὲν συντελεῖ, φησι· μὴ τοίνυν φιλονείκει, μηδὲ θορυβοῦ. ἡ γὰρ πίστις πάντα ἐξέβαλε ταῦτα (hat dies alles indifferent gemacht). ἕκαστος ἐν τῇ κλή-

σει ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω. γυναῖκα ἔχων ἄπιστον ἐκλήθης; μένε ἔχων· μὴ διὰ τὴν πίστιν ἐκβάλλῃς τὴν γυναῖκα. δοῦλος ὢν ἐκλήθης; μή σοι μελέτω u. s. w. Auf diese Weise nimmt Paulus Veranlassung im Folgenden den Punkt, daß jeder in den Verhältnissen, worin er berufen ist, bleiben soll, weiter auszuführen. Der Grundgedanke ist so überall derselbe: daß nämlich das Christenthum in sich Macht genug habe, in allen äußern Verhältnissen zu bleiben, was es ist, und daß es die letztern vielmehr indifferenziere: daß mithin der Christ nicht zu eilig und zu heftig darnach streben müsse, die Unangemessenheit derselben aufzuheben.

ἑκάστῳ ὡς ἐμέρισεν u. s. w.] Für ἕκαστος, vergl. oben 3, 5 und Winer S. 432.

καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι.] Durch diesen Zusatz will er die desto größere Verbindlichkeit der Vorschrift ausdrücken. Diese, als zweite von Calvin angenommene Erklärung scheint weniger gesucht, als seine erste: **Puto hoc addidisse ut calumniis quorundam occurreret, qui eum plus sibi iuris in Corinthios sumere iactabant, quam in alios auderet.**

18. *Περιτετμημένος τις ἐκλήθη, μὴ ἐπισπάσθω.*] Ueber solche unmittelbar ohne Conjunction neben einander gestellte Sätze, die auch bei den Profanscribenten, sowohl Griechen, als Römern, häufig, siehe Winer S. 478.

μὴ ἐπισπάσθω.] Nämlich τὴν ἀκροβυστίαν. Theophyl.: εἰκὸς ἦν πολλοὺς αἰσχυνομένους τῇ περιτομῇ διά τινος ἰατρείας ἐπὶ τὸ ἀρχαῖον ἐπανάγειν τὸ ἐμπερίτομον μόριον, ἐπισπωμένους τὸ δέρμα. Die Sache wird auch sonst bei den Alten erwähnt, z. B. bei Celsus 7, 27, welche Stelle nebst andern Grotius anführt. Auch 1 Macc. 1, 16 hat man verglichen.

19. *ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστι* u. s. w.] An sich ist sowohl Beschneidung als Nichtbeschneidung indifferent: dergleichen hat nur Werth, insofern es eine Beobachtung der Gebote Gottes ist (was es im alten Testamente freilich war, im neuen aber nicht mehr ist). So scheint mir ein besserer Zusammenhang in die Paulinischen Worte zu kommen, als wenn man mit den meisten Ausll. erklärt: die Beschneidung ist nichts

(werthlos) und die Vorhaut ist nichts: auf die Haltung der Gebote Gottes kommt alles an, d. h. sorge nur vor allen Dingen, daß du die Gebote Gottes hältst. Bei dieser Auffassung sieht man nicht recht, wie Paulus hier gerade auf diese allgemeine Sentenz kommt.

Zu den Worten: *ἀλλὰ ἡ τήρησις τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ* will Winer S. 467 *ἐστί τι* suppliert wissen: ich möchte lieber, wie oben 3, 7: *ἐστὶ πᾶν*, d. h. ist es, worauf es ankommt, ergänzen.

20. *Ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω.*] Grotius meint: **Est paronomasia. Nam aliud significat** *κλῆσις*, **aliud** *ἐκλήθη*· *κλῆσις* **est appellatio, i. e. conditio hominis ex qua appellatur Iudaeus, Graecus, liber, servus, per** *μετωνυμίαν* **Hebraeis frequentem, quibus** נִקְרָא *καλεῖσθαι* ***statum*** **aliquem aut** ***conditionem*** **significat. Verbum autem** *ἐκλήθη* **pertinet ad designationem temporis quo quis ad fidem pervenit.** Doch möchte dies zu gesucht sein: Paulus scheint sich vielmehr ungenau ausgedrückt, und, indem er dasselbe, was er V. 24 ausdrückt: *ἐν ᾧ* (neutr.) *ἐκλήθη, ἐν τούτῳ μενέτω*, sagen wollte, das **abstractum** für's **concretum** gesetzt zu haben.

21. *ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι.*] Es fragt sich, was zu *μᾶλλον χρῆσαι* zu ergänzen ist. Die Alten ergänzen *τῇ δουλείᾳ*. Chrysostomus sagt: *Βαβαί, ποῦ τὴν δουλείαν ἔθηκεν; ὥσπερ οὐδὲν ὠφελεῖ ἡ περιτομή, οὐδὲ βλάπτει ἡ ἀκροβυστία, οὕτως οὐδὲ ἡ δουλεία, οὐδὲ ἡ ἐλευθερία. καὶ ἵνα δείξῃ τοῦτο σαφέστερον ἐκ περιουσίας, φησίν· ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι, τουτέστι, μᾶλλον δούλευε**). *Καὶ τί δήποτε*

---

*) Chrysostomus selbst scheint mit dem *δούλευε* das *χρῆσαι* nicht wörtlich, sondern nur dem Sinne nach erklären zu wollen, so daß zu *χρῆσαι* die Worte: *τῇ δουλείᾳ* zu ergänzen wären: utere servitute, sei Sklav deines Standes. Eben so ausdrücklich Photius bei'm Oekum.: *κέχρησο μᾶλλον τῇ δουλείᾳ.* Dahingegen scheint Theophylakt merkwürdiger Weise das *χρῆσαι* ohne Ergänzung für gleichbedeutend mit *δούλευε* zu nehmen, denn er sagt: *τοσοῦτον οὐ* (adeo non) *βλάπτει σε ἡ δουλεία, ὥστε μᾶλλον, καὶ εἰ δύνασαι ἐλευθερωθῆναι, χρησαι, τουτέστι, δούλευε, εἰς χρῆσιν σεαυτὸν ἔκδος*: gieb dich zum Gebrauch (dem Herrn) hin. Schwerlich möchte in dieser Bedeutung *χρῆσθαι* vorkommen.

τὸν δυνάμενον ἐλευθερωθῆναι κελεύει μένειν δοῦλον; θέλων δεῖξαι, ὅτι οὐδὲν βλάπτει ἡ δουλεία, ἀλλὰ καὶ ὠφελεῖ. Καὶ οὐκ ἀγνοῶμεν [γρ. ἀγνοοῦμεν] ὅτι τινὲς τὸ μᾶλλον χρῆσαι περὶ ἐλευθερίας φασὶν εἰρῆσθαι, λέγοντες, ὅτι εἰ δύνασαι ἐλευθερωθῆναι, ἐλευθερώθητι· πολὺ δὲ ἀπεναντίας τῷ τρόπῳ τοῦ Παύλου τὸ ῥῆμα, εἰ τοῦτο αἰνίττοιτο. οὐ γὰρ ἂν παραμυθούμενος τὸν δοῦλον, καὶ δεικνὺς οὐδὲν ἠδικημένον, ἐκέλευσεν γενέσθαι ἐλεύθερον. εἶπε γὰρ ἂν τις ἴσως· τί οὖν ἂν μὴ δύνωμαι, ἠδίκημαι καὶ ἠλάττωμαι; οὐ τοίνυν τοῦτό φησιν, ἀλλ', ὅπερ ἔφην, θέλων δεῖξαι ὅτι οὐδὲν πλέον γίνεται τῷ ἐλευθέρῳ γενομένῳ, φησί, κἂν κύριος ᾖς τοῦ ἐλευθερωθῆναι, μένε δουλεύων μᾶλλον. εἶτα καὶ τὴν αἰτίαν ἐπάγει, ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος, ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν· ὁμοίως καὶ ὁ ἐλεύθερος κληθείς, δοῦλός ἐστι τοῦ Χριστοῦ. ἐν γὰρ τοῖς κατὰ Χριστόν, φησιν, ἀμφότεροι ἴσοι. ὁμοίως γὰρ καὶ σὺ τοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ὁμοίως καὶ ὁ δεσπότης ὁ σός. Zu läugnen ist nicht, daß diese Erklärung, einfach und dem Zusammenhange gemäß wie sie ist, viel für sich hat und wenigstens mehr Rücksicht verdient, als ihr in neuerer Zeit gemeinhin geschenkt wird, und es möchte wohl nicht bloß „der spätere ascetische Geist, der mit dem urchristlichen auf eine merkwürdige Weise contrastiert," dieselbe eingegeben haben, wie Neander (im a. B. S. 224) meint *). Doch ist auch die Auslegung der meisten Neueren, nach welcher zu χρῆσαι hinzuzudenken ist: τῇ ἐλευθερίᾳ unverwerflich, und ich möchte sie sogar vorziehen, theils um dem freisinnigen Paulus die freisinnigere Ansicht zu vindicieren, theils weil das absolut gesetzte: μᾶλλον χρῆσαι: so benutze es (die Gelegenheit), am einfachsten mit dem unmittelbar vorhergegangenen ἐλεύθερος γενέσθαι verbunden wird, wie auch Neander richtig bemerkt. Auch läßt sich der folgende Vers (22) recht wohl verbinden, man muß ihn nur nicht bloß auf die letzten

---

*) Vergl. noch die gewiß nicht befangen zu nennende Auseinandersetzung Theodorets: Οὐκ οἶδεν ἡ χάρις δουλείας καὶ δεσποτείας διαφοράν. μὴ τοίνυν φύγῃς ὡς ἀνάξιαν τῆς πίστεως τὴν δουλείαν. ἀλλὰ κἂν τυχεῖν τῆς ἐλευθερίας ᾖ δυνατόν, ἐπίμεινον δουλεύων καὶ πρόσμεινον τὴν ἀντίδοσιν. ταύτην δὲ τὴν ὑπερβολὴν οὐχ ἁπλῶς τέθεικεν, ἀλλὰ πείθων μὴ φυγεῖν τὴν δουλείαν προφάσει θεοσεβείας.

Worte ἀλλ' — χρῆσαι beziehen, sondern auf den ganzen ein- undzwanzigsten Vers, in folgender Weise: Wenn du als Sklav berufen bist, so kümmere dich deshalb nicht: aber ich will auch nicht gesagt haben, daß, wenn sich die Gelegenheit zur Freiheit darbietet, du sie nicht benutzen sollst: Sklavenstand und Herrenstand sind ja an sich adiaphora: denn jeder Christ ist ja doch (ohnehin) sowohl frei in Christo als sein Knecht.

Was das Sprachliche betrifft, so ist das εἰ καί, wenn wir des Chrysostomus Auslegung befolgen, nicht wie gewöhnlich = quanquam, sondern si etiam, (d. h. concessiv von einem bloß gesetzten Falle gebraucht) und zwar genau so zu erklären, wie Hermann zum Viger S. 832 unten von den Worten: Sed usurpatur etiam cet. an, diesen Gebrauch erklärt *). Befolgen wir dagegen die zweite Auslegung, so drückt das καί (wie unten V. 28 ἐὰν δὲ καὶ γήμῃς) gar keinen Concessivbegriff aus, sondern deutet nur das Hinzukommen von etwas anderem, vielleicht auch eine Steigerung an, so daß zu übersetzen wäre: bist du als Sklav berufen, so bekümmere dich deshalb nicht; aber auch das ist nicht zu läugnen, daß wenn du frei werden kannst, du die Gelegenheit benutzen sollst. Calvin: particula *etiam* non aliam (meo iudicio) emphasin habet, quam si dixisset: si loco servitutis poteris etiam ad libertatem pervenire, hoc tibi fuerit commodius.

22. Ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ u. s. w.] Denn ein Christ, ob er gleich äußerlich Sklav sein mag, ist ein Freigelassener des Herrn, d. h. der Herr hat ihn von seinem Eigenwillen frei gemacht und ihm die wahre, geistige Freiheit gegeben, so wie umgekehrt aus demselben Grunde ein anderer, ob er gleich äußerlich frei ist, durch's Christenthum die falsche Freiheit des Eigenwillens aufgeben und zum Eigenthum Christi werden muß.

23. Τιμῆς u. s. w.] Zu dieser wahren Freiheit seid Ihr theuer (durch Christi Tod, 6, 20) erkauft und Ihr genießt sie als wahre Christen in jeder Lage: Ihr braucht daher nicht

---

*) Nur ist zu bemerken, daß das καί nicht nothwendig immer bloß mit Einem der folgenden Worte, wie Hermann will (cum aliquo eorum vocabulorum, quae sequuntur) zu verbinden ist, sondern auf den ganzen Gedanken gehen kann. Und dies scheint hier der Fall.

nach der äußerlichen zu streben, sondern habt Euch nur zu hüten, daß Ihr nicht im schlimmen Sinne Sklaven der Menschen werdet, d. h. Euer geistiges Heil von ihnen abhängen lasset. In dem δοῦλοι ἀνθρώπων möchte ich nicht mit Grotius eine Anspielung auf die Knechtschaft finden, in die sie die Lehrer, von denen hier gar nicht die Rede ist, bringen wollten, sondern der Ausdruck ist dem δοῦλοι Χριστοῦ (V. 22) entgegengesetzt: alle sollen δοῦλοι Χριστοῦ, selbst die Sklaven, ob sie gleich δοῦλοι ἀνθρώπων sind, sollen doch nicht eigentlich δοῦλοι ἀνθρώπων sein, d. h. sie sollen nicht um der Menschen willen ihre Sklavendienste thun, sondern um des Herrn willen: Colosser 3, 22: οἱ δοῦλοι, — πᾶν ὅ, τι ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε, ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις.

24. παρὰ θεῷ.] Diese Worte sind der positive Ausdruck für den negativen μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων V. 23: Bleibt in dem Stande, worin Ihr berufen seid, bei Gott, vor Gott, d. h. dient in jeglichem Stande nicht den Menschen, sondern Gott, thut alles um Gottes Willen.

25. Der Apostel geht nun zu einem andern Punkt, über welchen ihn wahrscheinlich die Corinther ebenfalls befragt hatten, über, — wie es scheint, ohne unmittelbaren Zusammenhang mit dem Vorigen, sondern bloß mit der Partikel δέ, welche ja öfter in unserm Briefe bloß den Uebergang zu etwas Neuem andeutet. Doch könnte vielleicht auch folgender Zusammenhang angenommen werden: in den vorigen Versen hatte er gesagt, jeder solle in dem Stande bleiben, worin er berufen sei; nun fährt er fort: Was aber die Jungfrauen betrifft, so habe ich zwar keinen ausdrücklichen Befehl des Herrn über sie, rathe ihnen aber ebenfalls, wo möglich zu bleiben, wie sie sind. Indessen scheint diese Verknüpfung doch etwas gesucht.

ὡς ἠλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι] als einer, den der Herr gewürdigt hat, sein treuer Diener zu sein: diese Worte fügt der Apostel hinzu, um seiner, wenn auch subjectiven Meinung, mehr Gewicht zu geben: zwar habe ich keinen ausdrücklichen Befehl des Herrn, doch glaube ich nicht allzuweit von seinem Sinne entfernt zu sein, da ich sein treuer Knecht bin.

26. Νομίζω οὖν u. s. w.] Das οὖν leitet auf die γνώμη ein, welche der Apostel geben will. Winer S. 380.

Das τοῦτο καλόν, welches hier zu Anfange noch eine undeutliche Beziehung hat, wird sogleich durch die Worte: ὅτι καλὸν ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως εἶναι erklärt. Das οὕτως ist: so, wie die Jungfrauen, oder wie ich, unverehelicht. Die ἐνεστῶσα ἀνάγκη ist die Gefahr und das Elend, welches der Rückkehr des Messias vorangehen sollte. Vergl. Matth. 24. Luc. 21, 9 fgg.

27. λέλυσαι ἀπὸ γυναικός, μὴ ζήτει γυναῖκα.] Das λέλυσαι kann allerdings heißen: wenn du deine (erste) Gattinn verloren hast; besser scheint aber, da hier bloß einfach eheliches und eheloses Leben sich entgegengesetzt werden, anzunehmen, λέλυσαι heiße: bist du ehelos, und daß der Apostel gerade auf den Ausdruck λύεσθαι wegen des vorhergehenden λύσιν gekommen sei.

28. ἐὰν δὲ καὶ γήμῃς, οὐχ ἥμαρτες.] Ueber die Tempora in den Nachsätzen nach der Partikel ἐάν siehe Winer S. 242. In unserer Stelle scheint der Aor. gebraucht, wie zuweilen im Lat. das fut. exact.: Si uxorem duxeris, non peccaveris.

ἐγὼ δὲ ὑμῶν φείδομαι.] Einige nehmen die Worte in der Bedeutung: ich möchte Euch aber gern jene Leiden ersparen. In diesem Falle würden diese Worte gegen die Verheirathung sein, die folgenden τοῦτο δέ φημι u. s. w. aber keinen Gegensatz, sondern nur die weitere Ausführung des Gedankens ausdrücken: hoc autem dico, ich sage aber, daß die Zeit kurz ist u. s. w. Andere nehmen ἐγὼ δὲ ὑμῶν φείδομαι so: ich nehme aber bei meinem Rath, den ich Euch gebe, auf Eure Schwäche Rücksicht. Dann würden sie nur eine Einschränkung zu den Worten: ἐὰν δὲ καὶ γήμῃς — οὐχ ἥμαρτε, in denen er die Verheirathung freigegeben hatte, sein, und ausdrücken, daß er ihnen in dieser gefahrvollen Zeit die Ehe nur wegen ihrer Schwäche gestattet habe. Die Worte Τοῦτο δέ φημι, u. s. w. V. 29 würden dann den Gegensatz wieder einführen: ich kann es Euch aber doch nicht verschweigen, daß die Zeit kurz u. s. w.

29. ὁ καιρὸς συνεσταλμένος τὸ λοιπόν ἐστιν· ἵνα u. s. w.] Einige nehmen συνεσταλμένος für angustus, in der Bedeutung bedrängt, gefahrvoll; andre in der Bedeutung: kurz, dann ist das τὸ λοιπόν gesetzt, als ob es hieße: ὁ καιρὸς ὁ λοιπός. Im erstern Falle ist zu erklären: Sucht

nicht irdische Freude, denn sie wird Euch doch durch die Gefahren verbittert; im zweiten: Sucht nicht irdische Freude, denn sie ist doch kurz. Das ἵνα hängt von dem ganzen Satze: τοῦτο δέ φημι u. s. w. ab: Ich sage: die Zeit ist nur noch kurz, damit u. s. w. Andere interpungieren und lesen anders. So setzen einige ein Punktum oder Kolon nach συνεσταλμένος, so daß τὸ λοιπόν ἐστιν ἵνα zusammengehört: reliquum est, ut et qui habent uxores, tanquam non habentes sint u. s. w., wie die Vulgata übersetzt. (Das ἵνα ist so immer nicht das consecutive ut, sondern das finale, in dieser Weise: es ist nur noch übrig [die Pflicht], daß. Vergl. unsre Anm. zu 4, 3). Lachmann schreibt: τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί. ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν, τὸ λοιπὸν ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες u. s. w.

Der Sinn übrigens der Worte ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας u. s. w. bis καταχρώμενοι ist: diese ganze Zeit bis zur Rückkehr des Messias ist nur eine Zwischenzeit, und irdische Freude wie irdisches Leid derselben sind nur relativ, so daß die Frohen sich nicht über die irdischen Güter übermäßig freuen, die Traurigen sich aber der Zukunft getrösten mögen. Die Paulinische Vorstellung ist hier wieder eine zeitliche, die aber die allgemeine Wahrheit enthält, daß alle irdischen Freuden und Leiden an sich nichtig sind und nichtig bleiben, bis der Mensch in's Gottesreich kommt.

31. ὡς μὴ καταχρώμενοι.] Man sollte eigentlich, analog zu dem früheren, bloß ὡς μὴ χρώμενοι erwarten. Allein der Apostel giebt mit diesen Worten gewissermassen die Erklärung der vorhergehenden Paradoxa: wir sollen die Freuden der Welt nicht mißbrauchen, d. h. (nicht etwa wie die moderne Moral, die nicht über die schlechte Unendlichkeit hinauskommt, will: übermäßig genießen, sondern) wir sollen ihnen keinen Werth an sich beilegen.

Sehr richtig interpungiert Lachmann die folgenden Worte: παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου, θέλω δὲ ὑμᾶς ἀμερίμνους εἶναι: denn vergänglich ist das Wesen (wie Luther übersetzt) dieser Welt (so daß es für sich keiner Sorge werth ist): ich wünsche aber, daß Ihr ohne (eitle) Sorge seid (die Ihr habt, wenn Ihr die Güter der Welt mißbraucht). Σχῆμα ist nicht bloß die Gestalt (wie de Wette weniger treffend, als Luther über-

setzt), sondern (wie bei'm Menschen die Geberde) die Erscheinung, insofern sie das **Wesen** zeigt, oder umgekehrt: das Wesen, insofern es **erscheint**. Etwas modern würde man sagen: der **Charakter** der Welt ist Vergänglichkeit. Der Begriff der Welt ist nicht, in sich und für sich zu sein, sondern als das **Werden** des Endlichen zum Unendlichen, sich selber aufzuheben. (Vergl. Marheinekes Dogmatik S. 136 fgg.).

32. Das Wort *μεριμνᾶν* ist hier nicht in schlimmer Bedeutung, wie das *μέριμνα* in *ἀμέριμνος* V. 31 gebraucht, sondern in guter.

33. 34. Lachmann liest: *ὁ δὲ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσει τῇ γυναικί, καὶ μεμέρισται. καὶ ἡ γυνὴ καὶ ἡ ἄγαμος* u. s. w. Das *καὶ μεμέρισται* ist dann: und ist **getheilt** in seinen Sorgen, sorgt nicht bloß *τὰ τοῦ κυρίου*. Die gewöhnliche Lesart dagegen, wo nach *γυναικί* ein Punkt steht, und mit *Μεμέρισται* ein neuer Satz beginnt, wird erklärt: Es ist ein Unterschied zwischen dem Weibe und der Jungfrau (Chrysostomus: *εἰπών, μεμέρισται καὶ ἡ γυνὴ καὶ ἡ παρθένος, τοῦτο τέθεικε τὸ διάφορον καὶ ᾧ διεστήκασιν ἀλλήλων*). Es versteht sich übrigens von selbst, daß Vers 32. 33. 34 nur von dem **gewöhnlichen**, verderbten Zustande, nicht von der Natur der Ehe an sich die Rede ist.

35. *τοῦτο δὲ πρὸς τὸ ὑμῶν αὐτῶν συμφέρον λέγω, οὐχ ἵνα βρόχον* u. s. w.] Dies alles sage ich indessen nur zu Eurem eigenen Besten, nicht um Eurem Gewissen Fallstricke zu legen, d. h. nicht um Veranlassung zu Skrupeln zu geben. Dies scheint die Bedeutung von *βρόχος* zu sein, welches Wort wohl nicht bloß (mit Theophyl. u. A.) durch *ἀνάγκη* zu erklären, und (mit de Wette) durch Fessel zu übersetzen ist. Auch auf das *αὐτῶν* nach *ὑμῶν*, welches die meisten Ausleger unerwähnt lassen, ist wohl zu merken: ich sage dies zu Eurem **eigenen** Besten, nicht um **meine** (subjective) Meinung hier geltend machen zu wollen.

πρὸς τὸ εὔσχημον καὶ εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως.] *Τὸ εὔσχημον* ist honestas, Ehrbarkeit; *ὁ εὐπάρεδρος* eigentlich qui bene assidet: das Neutr. *τὸ εὐπάρ.* die Anhänglichkeit. So ist es zum Substantiv geworden, bei welchem jedoch die adjectivische Entstehung bewirkt, daß der Dat.

τῷ κυρίῳ *) davon abhangen kann. Das Adverb. ἀπερισπάστως ist hinzugesetzt, als ob εἶναι stände, und so ist das Ganze, wie Wahl I, 653 bemerkt, gesagt für: πρὸς τὸ εὐσχημονεῖν καὶ εὐπαρεδρεύειν τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως. De Wette übersetzt zur [Beförderung der] Ehrbarkeit und ungetheilten Anhaltsamkeit im Dienste des Herrn.

36. Εἰ δέ τις ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν παρθένον αὐτοῦ νομίζει, ἐὰν u. s. w.] Das ἀσχημονεῖν ist mit Nachdruck dem εὔσχημον V. 35 entgegengesetzt. Jene meine Vorschriften sind durchaus nur gegeben, um Ehrbarkeit zu bezwecken, sollte aber gerade das Gegentheil aus ihrer Erfüllung entstehen, so versteht es sich, daß sie keine Anwendung leiden. Die Bedeutung des Wortes ἀσχημονεῖν ἐπί τινα wird verschieden gefaßt: einige erklären: Schande haben in Bezug auf jemanden (Wahl I, 162 und 594) und zwar an unserer Stelle entweder insofern die Tochter, wenn sie überreif ist, leichter zu Falle kommen kann, oder insofern es für schimpflich gehalten werden könnte, ältere unverheirathete Töchter zu haben (wobei man an die Ansichten der Alten, vorzüglich der Hebräer erinnert). Andere erklären: Unrecht handeln gegen jemand, und es ist nicht zu läugnen, daß sprachlich das ἐπί so richtiger gefaßt zu werden scheint. In diesem Sinne übersetzt E. Schmid richtig: Si vero quis putat, se aliquid indecori committere in virginem suam si supra maturitatem perveniat, et sic debet fieri. So ist εἰ und ἐάν richtig an unserer Stelle gebraucht; vergl. Winer S. 240.

οὕτως] so, daß sie verheirathet wird, wie gleich folgt. — γαμείτωσαν] Die meisten Uebersetzer und Ausleger schwanken. Entweder springt die Rede vom Sing. in den Plural über, so daß παρθένοι Subject; oder der Apostel hat, wie Grotius will, schon den Mann mit im Sinne: sie mögen sich heirathen; oder endlich, was vielleicht am besten, es ist αὐτήν zu ergänzen und die Jünglinge oder dergl. ist Subject: sie mögen sie freien! Der Plural ist natürlich in diesem Falle leicht zu erklären.

37. ὃς δὲ u. s. w.] Wer aber fest in seiner Ansicht ist, sich nicht durch dergl. Besorgnisse von ihr abbringen läßt. μὴ

---

*) Vielleicht auch gar das Adverb. ἀπερισπάστως. Doch möchte ich es lieber auf die im Texte befolgte Weise erklären.

ἔχων ἀνάγκην, indem er nicht durch den Zustand seiner Tochter gebunden ist. — καὶ τοῦτο κέκρικεν —, τοῦ τηρεῖν u. s. w.] und dies (sie nicht zu verheirathen) beschlossen hat, so daß er seine Jungfrau (Tochter) behalten will. Das τοῦ τηρεῖν ist so nicht ganz gleich dem τὸ τηρεῖν, welches bloß Exegese sein würde (wie Röm. 14, 13. 2 Cor. 2, 1). Selbst wo der Gen. des Inf. unmittelbar vom Verbum abhängt, wie Apostelgesch. 27, 1: ἐκρίθη τοῦ ἀποπλεῖν ist die Construction so entstanden. Einige Analogie bietet im Lat. der Gebrauch des ut nach Verbis, die den Acc. cum Inf. haben sollten, dar, wie z. B. Qui probari potest, *ut* sibi mederi animus non possit, wie kann (es) bewiesen werden, (so) daß (diesem Beweise zufolge) der Geist sich nicht selbst heilen könnte (vergl. meine Lat. Syntax S. 109). Siehe übrigens Winer S. 270.

38. Wahrscheinlich wollte Paulus sagen: καὶ ὁ ἐκγαμίζων—, καὶ ὁ μὴ ἐκγαμίζων καλῶς ποιεῖ. Er corrigiert sich aber selbst. Schon Er. Schmid übersetzt: Itaque et qui nuptum dat bene facit, *et qui non dat nuptum:* sed *is tamen*, qui non dat nuptum, melius facit.

39. Zum Schluß setzt der Apostel noch etwas über die zweiten Ehen der Weiber hinzu.

Dem δέδεται fügen einige noch νόμῳ (nach Röm. 7, 2) bei: allein es ist weder nöthig irgend etwas im Texte hinzuzuschreiben, noch hinzuzudenken: es genügt: sie ist gebunden. — μόνον ἐν κυρίῳ.] Die meisten Ausleger fassen dies: dummodo, cui nubat, Christianus sit. Sie bemerken dazu, daß nämlich alles, was der Apostel oben von der Zulässigkeit der gemischten Ehen gesagt habe, sich nur auf den Fall beziehe, wo schon vor der Bekehrung des einen Theiles die Ehe geschlossen sei: daß dagegen einer, der schon Christ sei, sich nach des Paulus Ansicht nicht mit einer Nichtchristin (und umgekehrt) verheirathen dürfe (wozu man 2 Cor. 6, 14 anzieht). So wahr dies sein mag, so scheint indessen doch das ἐν κυρίῳ an unserer Stelle eine weitere Bedeutung zu haben, wie denn schon Calvin sagt: Putant hoc additum, ut obiter admoneret, non esse subeundum iugum cum impiis nec appetendam eorum societatem. Quod ut verum esse fatear, latius tamen patere iudico: nempe

ut religiose et cum timore domini id faciant: sic enim auspicato matrimonia contrahuntur.

40. δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν.] Siehe unsere Bemerkung zu V. 10.

Zweiter Abschnitt, Cap. VIII bis XI, 1.

Der Apostel wendet sich nun zur Beantwortung der Fragen über die Gegenwart der Christen bei den Opfermahlzeiten der Heiden. Dieselbe sei freilich für die in der Erkenntniß und im Glauben schon Festen ohne Gefahr und erlaubt: allein wegen der Schwachen, die noch leicht ein Aergerniß daran nehmen könnten, müsse man Vorsicht anwenden und die christliche Freiheit nicht mißbrauchen (VIII, 1—13). Dies führt ihn darauf, sich selbst wieder als Beispiel aufzustellen, da er nicht einmal von der erlaubten Freiheit Gebrauch gemacht habe, wie andere Apostel: er führe kein Weib mit sich, lasse sich nicht unterstützen, sondern verdiene sich seinen Unterhalt durch seiner eigenen Hände Arbeit, und suche in jeder Weise, ohne irgend eine Vergeltung von außen, den Gemeinden zu nützen und sich den Bedürfnissen aller anzubequemen (IX, 1—23); denn wie ein guter Kämpfer alles, was den Lauf hemmen könne, entferne, so müsse auch, wer für's Evangelium wirken wolle, allen Bedürfnissen, wenn sie seine Wirksamkeit beschränken, entsagen (24—27). Um die gegebenen Vorschriften desto mehr einzuschärfen, vergleicht der Apostel die Geschichte der Juden, welche, obgleich alle berufen, doch nur theilweise der Gnade Gottes sich würdig gezeigt und ihm gehorcht haben, deshalb aber auch von den verdienten Strafen betroffen seien (X, 1—11). Er warnt demnach die Corinther ganz besonders vor falscher Sicherheit, und ermahnt sie, den Versuchungen, die ja nicht ihre Kräfte übersteigen, zu widerstehen und alle Berührung mit dem Götzendienste zu vermeiden, so daß sie durchaus niemandem Anstoß geben (X, 12—XI, 1).

Capitel VIII.

1. Chrysostomus schickt, bevor er zur Erklärung des Einzelnen schreitet, folgende allgemeine Bemerkungen voraus: Πολλοὶ παρ' αὐτοῖς (bei den Corinthern) μαθόντες, ὅτι οὐ τὰ εἰσερχόμενα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὰ ἐκπορευόμενα (vergl. Matth. 15, 11), καὶ ὅτι τὰ εἴδωλα, ξύλα καὶ λίθοι καὶ δαίμονες, οὔτε βλάψαι, οὔτε ὠφελῆσαι δυνάμενα, ἀμέτρως τ

τελειότητι τῆς γνώσεως ταύτης ἐκέχρηντο, καὶ εἰς τὴν ἑτέρων, καὶ εἰς τὴν ἑαυτῶν βλάβην. καὶ εἰς εἴδωλα εἰσῄεσαν, καὶ τῶν αὐτόθι μετεῖχον τραπεζῶν, καὶ μέγαν ἐντεῦθεν τὸν ὄλεθρον ἔτικτον. οἵ τε γὰρ ἔτι τὸν τῶν εἰδώλων ἔχοντες φόβον, καὶ οὐκ εἰδότες αὐτῶν καταφρονεῖν, μετεῖχον τῶν δείπνων ἐκείνων, ἐπειδὴ τοὺς τελειοτέρους ἑώρων τοῦτο ποιοῦντας, καὶ τὰ μέγιστα ἐντεῦθεν ἐβλάπτοντο· οὐδὲ γὰρ μετὰ τῆς αὐτῆς ἐκείνοις γνώμης τῶν προκειμένων ἥπτοντο, ἀλλ' ὡς εἰδωλοθύτων, καὶ ὁδὸς ἐπὶ εἰδωλολατρείαν τὸ πρᾶγμα ἐγένετο· αὐτοί τε καὶ οὗτοι οἱ δῆθεν τελειότεροι, οὐχ ὡς ἔτυχεν ἠδικοῦντο, δαιμονικῶν ἀπολαύοντες τραπεζῶν.

Diese Gelegenheit Opferfleisch zu essen war, wie Grotius, Mosheim u. A. mit Recht bemerken, eine mehrfache. Denn da bekanntermaßen nicht alles den Göttern dargebrachte wirklich auf dem Altare verbrannt wurde, so fiel von dem Uebrigbleibenden ein Theil den Priestern, ein Theil den Darbringenden selbst zu. So wurde es dann theils (besonders wohl von den Priestern oder von den Aermeren) noch auf dem Markt verkauft (vergl. 10, 25), theils zu Mahlzeiten entweder gleich im Tempel oder in den Privathäusern von den Darbringern verbraucht, welche Opfermahlzeiten, wie bekannt, meist der Schauplatz der furchtbarsten Sittenlosigkeit waren, zu denen aber doch vielleicht öfter Christen von heidnischen Bekannten eingeladen wurden. Doch scheint Paulus in unserm Briefe weniger die letztgenannte Gelegenheit im Auge gehabt zu haben (denn von der Benutzung dieser würde er wohl schwerlich sagen, daß sie an sich erlaubt sei); 10, 27 geht wahrscheinlich nicht auf wirkliche Opfermahle, sondern auf sonstige von Heiden gegebene Gastmähler, bei denen jedoch jenes oben erwähnte auf dem Markte gekaufte Opferfleisch vorkommen konnte.

Diese Lage der Dinge mußte, wie Neander im a. Buche S. 206 fgg. gewiß mit Recht bemerkt, sowohl für Juden= als Heidenchristen von dem nachtheiligsten Einflusse sein. „Die Juden und Judenchristen hatten bei'm Verkehr mit Heiden große Angst, ohne ihr Wissen zu ihrer Kost etwas zu erhalten, was auf irgend eine Weise durch die Berührung mit dem Götzendienste war verunreinigt worden. Da man nun so leicht n die

Gefahr kommen konnte, auf dem Markt solches Fleisch zu kaufen, das von Opferthieren genommen war, oder bei Mahlzeiten in dem Hause eines Andern solches vorgesetzt zu bekommen, so mußte dadurch eine große Peinlichkeit über das tägliche Leben sich verbreiten." Aber auch für die schwächeren Gemüther der Heidenchristen war die Sache von Gefahr: doch möchte die letztere wohl nicht ganz darin zu suchen sein, worin sie Neander sucht. Dieser meint, sie habe darin bestanden, daß manche Heidenchristen, über die der Glaube an die Götter früher eine so große Macht ausgeübt habe, sich noch nicht sogleich von dem Glauben an die Wirklichkeit derselben haben losmachen können, daß sie sie zwar nicht mehr für Götter, aber doch noch für böse Dämonen gehalten, und durch den Genuß des Opferfleisches in eine Berührung mit diesen Götzen selbst, als bösen Geistern, gesetzt zu werden gefürchtet, wodurch denn ihr Gewissen beunruhigt sei. Ein Rückfall in's Heidenthum oder eine Vermischung desselben mit dem Christenthum *) sei in dieser ersten Zeit wohl schwerlich zu fürchten gewesen, da das Christenthum von Anfang an bei jedem Einzelnen in eine so schroffe Opposition gegen das Heidenthum getreten, daß derjenige, der sich von dem Glauben an mehrere Götter nicht ganz losgemacht hatte, gewiß nicht in die christliche Gemeinde aufgenommen sei. Allein das, was Neander als die Gefahr für die Heidenchristen bezeichnet, scheint doch nicht genug zu sein, vielmehr wirklich bei schwachgläubigen Christen noch ein Glaube an jene Wesen als Götter stattgefunden zu haben. (Vergl. die offenbaren Worte 10, 7: *μηδὲ εἰδωλολάτραι γίνεσθε*). Daß Paulus diesen Uebelstand abgestellt wissen wollte, und zwar, um der Schwachheit der Corinther willen dadurch, daß die Einsichtsvolleren vor den Schwächeren lieber gar kein Opferfleisch essen sollten, — dies wird unten aus den Anmerkungen zu V. 5 und zu Cap. 10, 19 hervorgehen. Es wird sich dort zeigen, daß Paulus nicht gegen den Glauben an die *εἴδωλα* als böse Dämonen, sondern gegen den Glauben an sie als Götter kämpft, daß er die Verletzung des Gewissens anderer durch die freisinnigern Corin-

*) Wie diese Chrysostomus in den oben angeführten Worten andeutet: *καὶ ὁδὸς ἐπὶ εἰδωλολατρείαν τὸ πρᾶγμα ἐγένετο.*

ther darein setzt, daß letztere Fleisch aßen, welches den εἰδώλοις als Göttern zur Verehrung geopfert war.

Was nun die Erklärung des Einzelnen betrifft, so weichen die Ausll. zunächst vorzüglich darin von einander ab, daß sie der Parenthese eine verschiedene Ausdehnung geben. Daß überhaupt hier eine Parenthese, wenn sie auch (wie bei Lachm.) nicht mit Zeichen im Texte selbst angedeutet wird, anzunehmen ist, beweist die Wiederholung der Worte von V. 1 im dritten Verse, so wie das die Rede wieder aufnehmende οὖν daselbst (vergl. Winer S. 372). Allein es fragt sich, wo man sie beginnen soll. Die Meisten lassen sie erst bei dem Worte ἡ γνῶσις anfangen und nehmen ὅτι für daß: Was das Opferfleisch betrifft, so wissen wir, daß wir alle Erkenntniß haben, oder (so daß περὶ τῶν εἰδώλ. unmittelbar von γνῶσιν abhängt): Ueber das Opferfleisch, wissen wir, daß wir alle Erkenntniß haben. Andre fangen die Parenthese gleich vor ὅτι an, welches in diesem Falle: denn heißt: Was das Opferfleisch betrifft, so wissen wir, — (denn u. s. w.). Bei dieser Auffassung möchte ich die Rede für geradezu abgebrochen halten; denn was Mosheim meint, daß die Worte heißen können: „was es mit dem Götzenopfer und dem Essen desselben für eine Beschaffenheit habe, ist uns bekannt genug," scheint in sprachlicher Hinsicht hart, indem οἴδαμεν wohl schwerlich in dieser Weise, absolut, stehen könnte.

Es fragt sich nun ferner, wer das Subject in οἴδαμεν und ἔχομεν. Es können dies aber sein:

a) die Corinther allein. In diesem Falle wiederholt Paulus entweder Worte aus dem Briefe, den sie an ihn geschrieben hatten, oder er spricht doch wenigstens aus ihrem Geiste, also in der ersten Person statt in der zweiten, und zwar, wie schon Theodoret und auch die meisten spätern Ausll. anmerken, mit Ironie. So übersetzt z. B. Er. Schmid in seinen Anmerkk. deutsch: Wir sind zu Corintho alle klug genug.

b) Paulus und die Corinther zugleich. Dann ist der Sinn: Ihr braucht mir nicht erst zu schreiben, daß Ihr über das Opferfleisch die rechte Einsicht habt; wir wissen recht gut, daß wir sie alle haben. Freilich entsteht auf diese

Weise ein scheinbarer Widerspruch mit V. 7, wo ausdrück lich gesagt wird, daß nicht alle diese Einsicht haben. Al lein Paulus spricht ja an unserer Stelle zu den einsicht vollern Corinthern, die er eben tadeln will. So behä *πάντες* seine Bedeutung alle (nämlich alle, die nach de Zusammenhange gemeint sein können), und man braud nicht zu der Erklärung des Grotius seine Zuflucht zu neh men: *πάντες* i. e. pars maxima nostrum, ut Rom. 3, 1 (welche Parallele aber auch nichts beweist). Richtiger be merkt schon Beza: Eos unos alloquitur apostolus qui eo praetextu defendebant se posse quibusvis vesci, quod scirent idolum nihil esse, ut apparet ex vers. 7; und Calvin (zu V. 7): Quum antea dicebat, scimus quod *omnes* habemus scientiam, de iis loquebatur, quos re prehendebat ob abusum libertatis; nunc autem admonet multos infirmos et rudes ipsis esse permistos, quibus se accommodare debeant.

Mag man nun aber die Sache nach der Weise a oder b fassen so viel ist gewiß, daß der Apostel mit unserer Stelle die Absicht hat, dasjenige, was die Corinther für ihre Handlungsweise an führen können oder angeführt haben, zuzugeben und selbst aus zuführen (V. 4, 5, 6), nichts desto weniger aber zu behaupten daß, so wahr jenes sei, die praktische Durchführung jener Grund sätze noch durch andere Rücksichten, nämlich auf die schwächern Christen, beschränkt werden müsse. Dies Wesentliche trifft, wie fast überall, so auch hier Calvin, wenn er sagt: Incipit a con cessione, qua illis ultro dat et fatetur quidquid petituri vel obiecturi erant, quasi diceret: video qualis vobis sit praetex tus; praetenditis Christianam libertatem, obiicitis vos scien tiam habere nec quemquam vestrum in tanto errore versari quin sciat unum esse deum. Vera esse haec omnia concedo: sed quid prodest scientia quae exitialis est fratribus? Sic ergo illis concedit quod postulant, ut vanas esse doceat se nihili eorum excusationes.

Das Wort *γνῶσις* V. 1 scheint nicht in der engern Bedeu tung, die wir 12, 8. 13, 2. 8 vorfinden und über welche z jenen Stellen mehr gesagt werden soll, sondern in der allgeme nern gebraucht zu sein: wir wissen, wir haben die Einsicht, we

von dem Essen des Opferfleisches zu halten. An sich ist nun diese Einsicht, auch nach des Apostels Dafürhalten, gut und wünschenswerth; allein sie darf die Handlungsweise der Christen nicht allein bestimmen; davon aber, daß die Corinther (oder Paulus aus ihrem Geiste) sie V. 1 allein erwähnen, nimmt der Apostel Gelegenheit, V. 2 zu sagen, daß dieses bloß aufklärerische Wissen, wenn es da, wo die *ἀγάπη* die Handlungsweise bestimmen sollte, sich allein geltend macht, ein verderbliches ist: es bläst den Menschen, der es besitzt, bloß auf, dahingegen die Liebe erbaut, d. h. das Heil der Gemeinde auf alle Weise befördert.

V. 3. *εἰ δέ τις δοκεῖ εἰδέναι τι, οὐδέπω οὐδὲν ἔγνωκε καθὼς δεῖ γνῶναι· εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ.*] Aus eigener Macht kann der Mensch nichts wahres wissen; so lange er dies noch glaubt, hat er noch nichts wahrhaft erkannt: alles wahre Wissen des Menschen ist nicht sein Wissen, sondern Gottes Wissen in ihm. Zu dieser ganzen Stelle ist zu vergleichen, was zu 2, 10 gesagt ist. Die meisten neuern Ausll. (und auch schon viele der alten) erklären das *ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ*: der ist von Gott anerkannt (als unter die Seinigen gehörend); so z. B. Winer S. 216 und Usteri S. 283. Man vergleicht das Hebr. יָדַע in Stellen wie Amos 3, 2. Hoseas 13, 5. Psalm 1, 6, und das Griechische *γινώσκειν* im N. T. selbst, bei Matth. 7, 23. So richtig und sicher aber auch an sich diese Bedeutung des יָדַע und *γινώσκειν* sein mag, so zweifle ich doch, daß sie an unserer Stelle hinreicht. Denn der Gedankengang ist offenbar dieser: Wenn jemand etwas (aus eigener Macht) zu wissen glaubt, so hat er noch nichts erkannt: wenn aber jemand Gott liebt, so — (nun erwartet man das Activum: so hat er die Wahrheit erkannt, statt dessen aber wird das Passivum gesetzt:) ist er von Gott erkannt. Jedenfalls muß der Gleichmäßigkeit des Gegensatzes wegen in beiden zweiten Gliedern der Begriff: erkennen bleiben, und dieser kann, wenn nicht das Wesentliche der ganzen Argumentation verloren gehen soll, sich nicht in den Begriff: liebend anerkennen verwandeln. Dies zeigt sich noch deutlicher durch Parallelen wie Gal. 4, 9: *νῦν δέ, γνόντες τὸν θεόν, μᾶλλον*

δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ *), und 1 Cor, 13, 12: *ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.* Unter andern sah dies schon Beza ein, welcher sagt: **alii accipiunt cognitum a deo i. e. approbatum ab eo, ac proinde cuius vera sit scientia, non autem adulterina illa, qua praediti sunt qui non deum, sed se ipsos amant. Sed si priore modo** (von dem gleich berichtet werden soll) **accipiamus, planior erit superioris membri antithesis.** Jener prior modus besteht aber darin, daß *γινώσκειν* für: erkennen machen, wenigstens *γινώσκεσθαι* für: belehrt werden genommen wird, wobei man sich auf das Hebr. Hophal beruft. Dieser Auslegung folgen eine Menge Erklärer, unter den neuesten auch Heydenreich. Allein mit Recht läugnet Winer S. 215 die Haltbarkeit dieser Annahme: sie ist grammatisch durchaus unerwiesen. Die Grundbedeutung: er ist von Gott erkannt, muß gehalten werden, und wir sehen dazu keinen andern Weg, als den oben von uns angedeuteten. Der Gedankengang ist also, um ihn nochmals zu wiederholen: Wenn jemand selbst etwas zu wissen meint, so hat er noch nichts erkannt, wie es erkannt sein muß: wenn aber jemand Gott liebt, d. h. sich ihm ganz hingiebt, Gott allein ganz in sich wirken läßt, dann erkennt er Gott, oder vielmehr, dann ist er von Gott erkannt, dann weiß sich Gott in ihm **). Christus selbst bei Joh. 10, 15 sagt ja: *καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ, κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα,* und wiederum sollen die Christen Christi Glieder, ja mit ihm Ein Geist sein (oben 6, 17). Damit sie dies aber werden, dazu ist die Liebe,

---

*) Vergl. die Auslegung Calvins zu jener Stelle: **Admonet Paulus Galatas, unde illis cognitio dei. Eam adeptos esse negat proprio Marte vel acumine sui ingenii, vel industria: sed quia Deus misericordia sua eos praevenerit, quum de nihilo minus, quam de ipso cogitarent.**

**) Es ist ein Lieblingsausdruck von Paulus, daß er da, wo er etwas, was nur in der Identität des göttlichen und menschlichen Willens wird, durch den Gebrauch eines Activi dem Menschen allein zuzuschreiben scheinen könnte, sogleich das Passivum dagegen bringt, um anzudeuten, daß Gott der Grund und das Wesen ist. Vergl. Phil. 3, 13 fgg.: *τοῦ γνῶναι αὐτόν, καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ, — οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον, ἢ ἤδη τετελείωμαι· διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω ἐφ' ᾧ καὶ κατελήφθην ὑπὸ Χριστοῦ.*

d. h. das Aufgeben des Fürsichseins, der Selbstheit, die Bedingung, und darum bringt Paulus das εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν an unserer Stelle in seinen Context, gerade wie er oben 2, 9 die Erkenntniß Gottes nur τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν zugesprochen hatte. Die Einwirkung Gottes auf den Menschen ist demnach keine todt-mechanische, sondern wesentlich lebendig-freier Proceß.

So stimmt die Paulinische Lehre mit der der neueren Philosophie und der aus ihr entstandenen speculativen Dogmatik überein (Vergl. Daub Theologumena S. 118 und 138; Marheineke Dogmatik S. 256 fgg., Rosenkranz Encyklop. S. 105).

4. περὶ τῆς βρώσεως οὖν τῶν εἰδωλοθύτων, οἴδαμεν, ὅτι οὐδὲν εἴδωλον u. s. w.] Paulus nimmt hier nun wieder die durch die Parenthese abgebrochenen Worte von V. 1 auf, und erklärt zugleich dadurch, daß er nicht bloß περὶ τῶν εἰδ. sondern: περὶ τῆς βρώσεως τῶν εἰδ. setzt, wie er das erstere V. 1 verstanden wissen will. Das Wort εἴδωλον bezeichnet hier, wie der Zusammenhang giebt, nicht das Götzenbild, sondern den durch dasselbe vorgestellten Gott. Wie nun das οὐδέν zu verstehen, kann nur im Zusammenhange mit dem folgenden Verse bestimmt werden. Es kommt nämlich darauf an, wie dort das εἰσὶ λεγόμενοι θεοί genommen wird. Das λεγόμενοι kann nämlich auf den Begriff Sein oder auf den Begriff Gottsein bezogen werden. Im ersteren Falle wird den vermeintlichen Göttern der Heiden alle objective Wirklichkeit abgesprochen, sie sind reine Fictionen der Menschen: im zweiten wird nur geläugnet, daß sie Götter sind; sie existieren freilich, sind aber böse Dämonen, die die Heiden zu ihrem Dienste, als zum Dienste von Göttern, verführt haben, deren Reich aber nun durch Christum gestürzt ist, so daß die Christen sie nicht mehr zu fürchten haben. Die Ausleger theilen sich zwischen beide Auffassungen: die letzte Entscheidung darüber, welche die richtige sei, kann nur durch eine umfassende Untersuchung über die ganze Paulinische Dämonologie gegeben werden (von der jedoch Usteri S. 353 und 417 behauptet, daß sie nie ganz abgeschlossen werden kann): unser Zweck kann hier nur sein, anzugeben, wie nach beiden Auffassungen das Einzelne in unserm Briefe erklärt werden muß, und was in letzterem für diese oder jene spricht.

Für die zweite spricht aber durchaus das ganze Vorhandensein von V. 5, welcher fast ganz unnöthig dasteht, wenn wir die erste Auslegung befolgen. Denn er soll ja offenbar ein Concessivverhältniß (εἴπερ) ausdrücken; ferner wäre doch auch immer: εἰσὶ λεγόμενοι θεοί für: λέγονται εἶναι θεοί grammatisch sehr hart; endlich sähe man durchaus nicht, was die Worte ὥσπερ — πολλοὶ sollten. Wie matt nimmt sich die ganze Argumentation aus, wenn sie so gefaßt wird: „Was das Essen der Götzenopfer betrifft, so wissen wir, daß kein Götze in der Welt, und daß kein anderer Gott, als Einer ist. Denn wenn man auch sagt, daß Götter sind, sei es im Himmel oder auf der Erde, wie denn viele Götter sind, und viele Herren *), so haben wir doch nur Einen Gott u. s. w." Der ganze Gegensatz bestände also darin, daß es hieße: wenn man auch sagt, — so ist doch.

Für die erste Auffassung scheint das οὐδέν V. 4, so wie die Worte: τί οὖν φημι; ὅτι εἴδωλόν τι ἔστιν; Cap. 10, 19 zu sprechen. Und zwar nimmt man das οὐδέν auf zweifache Weise: entweder (nach der Vulg.) für nihil; ἐν κόσμῳ soll dann in rerum natura, in der Wirklichkeit (diese der Einbildung entgegengesetzt) bedeuten: allein zu dieser Auffassung möchte schwerlich der Zusammenhang berechtigen; oder (was sprachlich allerdings passender) für nullum: kein Götze sei in der Welt. Diese letztere Erklärung des οὐδέν kann aber auch recht gut mit der von uns vertheidigten zweiten Auffassung der ganzen Stelle bestehen, so daß der Sinn derselben nun, nachdem das Einzelne beleuchtet, im Zusammenhange dieser ist: Was das Essen des Opferfleisches betrifft, so wissen wir, daß kein Götze in der Welt ist (d. h. daß es nicht wirklich Wesen giebt, die als göttlich zu verehren wären, wie es ja die Heiden thaten),

---

*) Kein besserer Zusammenhang entsteht, wenn man das εἰσί eng mit ἐν οὐρανῷ und ἐπὶ γῆς verbindet: „denn wenn auch sogenannte Götter im Himmel [die Ausll. verstehen entweder die himmlischen Götter, Jupiter, Juno, Mars u. s. w., oder, wie Grotius, Sol, Luna, Astra, in welchem Falle ἐν οὐρανῷ am Himmel zu übersetzen; ihnen sollen entgegenstehen als die irdischen entweder Nymphen, Najaden u. s. w., oder, nach Grotius, Heroen und vergötterte Könige, reges viventes] oder auf der Erde sind, wie denn viele Götter sind, und viele Herren, so haben wir doch nur einen Gott u. s. w." Hier ist gar kein Gegensatz.

und daß kein Gott ist, als Einer (nämlich der christliche). Denn wenn es auch sogenannte (d. h. von den Heiden so genannte und dafür gehaltene) Götter giebt, sei es im Himmel, oder auf der Erde (jene sind dieselben, die Epheser 3, 9 und 6, 13 τὰ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις genannt werden [vergl. Usteri S. 353 Note 2, und S. 419], diese die auf der Erde, vorzüglich in wüsten Gegenden hausenden, in den Evangelien ja genugsam erwähnten, bösen Dämonen), wie denn ja (den Heiden, d. h. für die Heiden, nach der Meinung der Heiden; diesen Dativ setzen wir nicht willkührlich ein, sondern er ist der nothwendige Gegensatz zu dem ἡμῖν V. 6) viele Götter und viele Herren sind: so ist doch uns nur Ein Gott (d. h. so giebt es doch für uns Christen nur Einen Gott, so erkennen wir alle jene nicht für Götter an), — und Ein Herr. Auf diese Weise leuchtet denn auch ein, warum Paulus den Zusatz ὥσπερ εἰσὶ θεοὶ πολλοί, καὶ κύριοι πολλοί V. 5, macht: er will damit weiter nichts, als den Gegensatz des Heidenthums, wo viele Götter und (somit) viele Herren sind, zum Christenthume bezeichnen, wo Ein Gott und Ein Herr. Grotius Anmerkung also zu κύριοι πολλοί: בְּעָלִים, sic enim in oriente dii gentium vocabantur, ist völlig unnütz. Eben so die weitläuftige Mosheims (S. 362, b), welcher „Könige, Obrigkeiten, Statthalter und irdische Gewaltige" unter den κυρίοις verstanden wissen will.

Mit dieser, wie es scheint, hinlänglich gesicherten zweiten Auffassungsweise der Stelle stimmt denn auch trefflich 10, 19, wie daselbst noch ausführlicher auseinandergesetzt werden wird.

6. ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, u. s. w.] Ueber diese ganze Stelle und vorzüglich über ihre Parallele Coloss. 1, 15 fgg. vergl. die treffliche Auseinandersetzung Usteri's S. 307 fgg. Sie ist besonders deshalb wichtig, weil in ihr eine der Johanneischen Logoslehre sehr ähnliche unverkennbar ist, und weil in ihr die, freilich noch unentwickelten Keime der Trinitätslehre liegen. Die noch unentwickelten: denn Paulus bewegt sich durchaus noch in der Region der Vorstellungen, so daß er den Vater und Sohn numerisch neben einander stellt und die für die Vorstellung genügenden Partikeln ἐξ und διά, das Herkommen und das Mittel (oder die Mittelsperson) bezeichnend, gebraucht: der

Vater ist der Urgrund, der **aus** sich **durch** den Sohn schafft, und zwar τὰ πάντα, das Weltall *). Die Worte ἡμεῖς εἰς αὐτόν (nämlich ἐσμέν, **constructio praegnans**, wie Joh. 1, 18 ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, vgl. Winer S. 350), bezeichnen, daß der Mensch zu Gott sein, **in ihn**, als in seinen Urgrund, zurückkehren, nicht **für sich** (ἐν ἑαυτῷ) beharren soll: so ist also in der Stelle auch schon die Forderung gegeben, Gott als **Geist** zu fassen (obgleich, wie gesagt, dem Paulus nicht bewußt): denn nur der göttliche Geist ist es, der die endlichen Geister zur Einheit mit sich zurückführt: und zwar thut er dies **durch** den Sohn; hierauf scheint das zweite Glied καὶ ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ (so daß es dem καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν homogen ist) zu gehen, **nicht** bloß auf die Schöpfung: denn da schon δι᾽ οὗ τὰ πάντα, welches offenbar auf die Schöpfung zu beziehen, vorangeht, so wäre sonst der Zusatz unnütz: ἡμεῖς läge ja schon mit in dem τὰ πάντα. Auf die angegebene Weise fassen auch schon die Kirchenväter und mehrere spätere Ausleger die Worte; Theodoret sagt: τὸ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, ἀντὶ τοῦ πρὸς αὐτὸν ἀπεστράφθαι ὀφείλομεν, εἰς αὐτὸν ἀφορᾶν, αὐτὸν διηνεκῶς ἀνυμνεῖν. τὸ δέ, καὶ ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ, οὐ τὴν δημιουργίαν, ἀλλὰ τὴν σωτηρίαν αἰνίττεται· δι᾽ αὐτοῦ μὲν γὰρ τὰ πάντα, ἡμεῖς δὲ οἱ πεπιστευκότες δι᾽ αὐτοῦ τῆς σωτηρίας τετυχήκαμεν. — Ueber die scheinbare Schwierigkeit darin, daß Römer 11, 36 das δι᾽ οὗ τὰ πάντα nicht von Christus, sondern von Gott ausgesagt wird, kann Usteri S. 316 fg. verglichen werden: es liegen ja aber auch schon in jener Stelle die Keime der Trinitätslehre auf die angegebene Weise verborgen.

7. Bis jetzt hatte der Apostel angeführt, was die freisinnigeren Corinther **für** ihr Verfahren anführen konnten: jetzt aber wendet er **gegen** dasselbe ein, daß nicht alle damaligen Christen jene bessere Einsicht von dem Nichtvorhandensein anderer Götter außer dem Einen Gott besitzen.

τινὲς δὲ τῇ συνειδήσει τοῦ εἰδώλου ἕως ἄρτι ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσι.] So ist die gewöhnliche Lesart:

---

*) Usteri bemerkt mit Recht, daß die Meinung, πάντα gehe auf eine moralische Schöpfung, kaum der Widerlegung werth ist.

ἡ συνείδησις τοῦ εἰδώλου ist die Ueberzeugung, daß es εἴδωλα, heidnische Götter gebe. Der Dativ kann entweder durch wegen (Winer S. 175, c) erklärt, oder von der Art und Weise, in der etwas geschieht (Winer S. 176) verstanden werden, so daß es ist: in, bei der Ueberzeugung (Vulg. cum conscientia). Der Singular τοῦ εἰδώλου und zwar mit dem bestimmten Artikel, scheint zu stehen, insofern sich Paulus einen concreten Fall denkt, wo einem bestimmten Gotte ein Opfer dargebracht ist: in der Ueberzeugung, daß das εἴδωλον ein εἴδωλον, ein Gott sei. — ἕως ἄρτι.] Die meisten AusII. machen hinter diesen Worten ein Komma und ziehen sie zu dem vorhergehenden: τῇ συνειδήσει τοῦ εἰδώλου: bei dem von ihnen bis jetzt noch gehegten Glauben an Götter. Allein in diesem Falle müßte doch wohl τῇ ἕως ἄρτι stehen. Will man die gewöhnliche Lesart beibehalten, so werden die Worte gewiß richtiger auf das folgende: ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσι bezogen. Anders, wenn man mit Lachmann die Lesart des Alex. Codex aufnimmt: τῇ συνηθείᾳ ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου: dann scheinen die Worte ἕως ἄρτι ohne alle grammatische Verbindung rein parenthetisch zu stehen und dem Sinne nach allerdings auf τῇ συνηθείᾳ τοῦ εἰδώλου zu beziehen zu sein.

ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσι] nämlich τὸ εἰδωλόθυτον: sie essen, wenn sie sich zum Essen des Opferfleisches verleiten lassen, dies als Götzenopferfleisch: dadurch wird ihr Gewissen befleckt, indem sie sich sagen müssen, daß sie dem Einen wahren Gotte, dem sie allein anhangen sollten, die Ehre dadurch entziehen, daß sie an andern Göttern Theil haben.

8. Βρῶμα δὲ ἡμᾶς οὐ παρίστησι τῷ θεῷ.] Mit dem δέ wird ein anderer wirklicher oder möglicher Einwand der Corinther eingeführt. Calvin: Hic alter erat vel esse poterat Corinthiorum praetextus, cultum dei in cibis non esse positum, sicuti Paulus ipse ad Romanos (14, 17) docet, regnum dei non esse escam vel potum. Respondet Paulus, cavendum tamen esse, ne facultas nostra proximis noceat.

οὔτε γὰρ u. s. w.] Denn weder, wenn wir (alle Speisen ohne Unterschied) essen, sind wir darum besser (vor Gott), noch, wenn wir uns einiger enthalten, geringer.

9. *Βλέπετε δὲ* u. s. w.] **Hoc verum quidem est, sed cavendum, ne.** —

10. *τὶς*] Ein solcher Schwachgläubiger. — *οὐχὶ ἡ συνείδησις αὐτοῦ, ἀσθενοῦς ὄντος, οἰκοδομηθήσεται* u. s. w.] Das Wort *οἰκοδομεῖν* steht hier nicht im guten Sinne, sondern ist unser bestärken (in dem noch nicht feststehenden Vorsatze, etwas unerlaubtes zu thun). Eine Ironie möchte ich hier nicht mit Wahl (II, 151) suchen.

11. *ἀπολεῖται*] Er wird Schaden an seiner Seele nehmen *). *δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν.*] Theophyl: *ὁ μὲν Χριστὸς οὐδὲ ἀποθανεῖν παρῃτήσατο ὑπὲρ αὐτοῦ· σὺ δὲ οὐδὲ βρωμάτων ἀπέχῃ, ἵνα μὴ σκανδαλίζηται;*

12. *Εἰς Χριστὸν ἁμαρτάνετε.*] Vergl. Matth. 25, 40 fgg. und ähnliche Aussprüche Christi.

13. *εἰς τὸν αἰῶνα.* Die meisten Ausleger erklären: meine ganze Lebenszeit hindurch. Besser wird der Ausdruck wohl für eine Hyperbel: in alle Ewigkeit hin, genommen.

Capitel IX.

1. Schon im vorigen Verse hatte der Apostel in der ersten Person, — dort freilich, wie es scheint, mehr wie z. B. Römer 7, 18, so daß er von Einem redet, aber alle meint, — gesprochen: jetzt geht er dazu über, sich wirklich selbst als Beispiel vorzustellen, um zu zeigen, daß er nicht mehr von den Corinthern verlange, als er selbst geleistet habe und leiste: auch er habe,

---

*) Die von Lachm. aufgenommene Lesart: *ἀπόλλυται γὰρ ὁ ἀσθενῶν ἐν τῇ σῇ γνώσει, ὁ ἀδελφὸς δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν* läßt es ungewiß, ob die Worte *ἐν τῇ σῇ γν.* zu *ἀπόλλυται* oder zu *ἀσθενῶν* (der bei deiner bessern Erkenntniß schwach wird, d. h. der durch sie zu Fall kommt) zu beziehen sein. Doch scheint das erstere besser. Ferner ist zu bemerken, daß bei dieser Lesart das *ἀπόλλυται* nicht in einem so starken Sinn: er wird zu Grunde gerichtet, zu nehmen, sonst wäre das *γάρ* unerklärlich: sondern es muß bedeuten: er wird verdorben (corrumpitur), verführt, bleibt nicht mehr in seiner Unbefangenheit, so daß der Zusammenhang: wird nicht sein Gewissen, da er schwach ist, bestärkt werden, das Opferfleisch zu essen? Denn der Schwache wird durch deine Erkenntniß verführt.

höherer Zwecke wegen, nicht einmal von der erlaubten Freiheit Gebrauch gemacht.

οὐχὶ Ἰησοῦν — ἑώρακα;] Die Ausll. sind verschiedener Meinung, ob von der wunderbaren Erscheinung Christi, über die Apostelgesch. Cap. 9, Cap. 22 und 26 berichtet wird, die Rede, oder von andern Visionen in einem ekstatischen Zustande, wie 2 Cor. 12, 1. Vergl. Neander S. 77. Allein die erstere Meinung scheint die allein richtige: denn es kommt ja dem Paulus hier darauf an, seine Apostelwürde, nach welcher er den übrigen Aposteln gleichstehe, darzuthun: diese hing aber offenbar davon ab, ob ihm Christus selbst das Apostelamt auf eine ähnliche Weise, wie jenen, übertragen hatte. Dazu war wiederum nöthig, daß er ihm auf ähnliche Weise, wie jenen, nach seiner Auferstehung erschienen, was Paulus selbst in unserm Briefe 15, 8 behauptet, wo er, wie Neander richtig bemerkt, die ihm widerfahrene Erscheinung Christi ganz gleich setzt allen übrigen Erscheinungen des auferstandenen Christus. So kommt es denn, daß er das bestimmte, auf dem Wege nach Damaskus geschehene Factum (mag dies nun erklärt werden, wie es wolle, worüber Untersuchungen anzustellen, hier nicht der Ort) sowohl Gal. 1, 16 (verglichen mit V. 1), als an unserer Stelle als dasjenige, bei welchem seine Berufung geschehen, erwähnt. Was übrigens noch zwei andere neuere Auffassungsweisen betrifft, so sagen wir mit Neander: „Es muß jedem Unbefangenen klar sein, daß sich das *ἑώρακα* weder darauf beziehen kann, daß Paulus Jesus während seines irdischen Lebens gesehen hatte, wenn gleich das letztere möglich ist, denn dies trug ja zu dem apostolischen Beruf nichts bei, noch auf eine bloße Erkenntniß der Lehre Christi."

οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ;] Habe ich nicht durch die That, und zwar gleich an Euch, bewiesen, daß ich meinem Apostelamte vorzustehen weiß?

2. *Εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος, ἀλλά γε ὑμῖν εἰμι.*] Dies kann auf zwiefache Weise genommen werden; entweder: wenn ich bei andern nicht das Evangelium begründet habe, so habe ich es doch wenigstens bei Euch gethan; oder: wenn ich andern (aliis, aliorum iudicio) nicht Apostel bin (nicht als Apostel gelte), so muß ich doch Euch ein solcher sein (Euch

als ein solcher gelten). Die letztere Auffassung scheint die bessere; denn so schließt sich das Folgende vortrefflich an: denn Ihr seid ja selbst das Siegel (der Beweis) meiner Apostelschaft. Auch möchte das *οὐ* nach dem *εἰ* so am besten erklärt werden (vergl. Winer S. 405).

4. *Μὴ οὐκ ἔχομεν* u. s. w.] **Num non habemus,** vergleiche Winer S. 427. Das *ἔχομεν* kann entweder auf den Apostel allein gehen, oder er hat den Barnabas, den er V. 6 erwähnt, schon im Sinne. — *φαγεῖν καὶ πιεῖν.*] Es könnte scheinen, als ob der Apostel von der Theilnahme an den Opferfesten, da von ihnen die Rede ausgegangen, spreche. Allein da die Wörter *φαγεῖν* und *πιεῖν* hier so absolut ohne Beisatz stehen, so möchte wohl vom Nichthalten der jüdischen Speisegesetze die Rede sein, wie es denn ja V. 20 heißt: *καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον.* Das Halten jener Speisegesetze sollte den Corinthern nur ein **Beispiel** sein von der Selbstbeschränkung, die sie im Nichtessen des Opferfleisches ausüben sollten. — Was das Grammatische betrifft, so sind die bloßen Infinitive ohne *τοῦ* gesetzt, als ob nicht *ἐξουσίαν ἔχομεν,* sondern *ἔξεστιν ἡμῖν* stände.

5. *περιάγειν*] Nämlich auf den der Verkündigung des Evangeliums wegen unternommenen Reisen.

οἱ ἀδελφοὶ τοῦ Κυρίου] Ueber diese siehe die Ausll. zu Matth. 12, 46. 13, 55. Joh. 7, 5. Apostelgesch. 1, 14. Die neuere Kritik hat anerkennen lassen, daß leibliche Brüder Jesu, und nicht bloß Verwandte (was das Hebr. אָח an sich wohl zuläßt, und Gal. 1, 19 der Fall ist) gemeint sind. Vergl. auch Winers Reall. 329. Ueber Barnabas vergl. die Ausll. zu Apostelgesch. 1, 25 und 4, 36. Er war ein Levit aus Cypern, und sein eigentlicher Name Joses; den Paulus begleitete er auf mehreren Reisen und scheint ihm, wie in andern Dingen, so auch im Cölibat nachgeahmt zu haben. Der Sinn des ganzen Satzes nun von *ἢ* — *ἐργάζεσθαι* ist: **an soli nos, ego et Barnabas, non habemus potestatem non laborandi,** d. h.: oder haben wir allein nicht die Erlaubniß nicht mit eigenen Händen uns unser Brod zu verdienen, sondern uns von den Gemeinden erhalten zu lassen? Bekanntlich war Paulus Zeltmacher, *σκηνοποιός,* Apostelgesch. 18, 3. —

8. Der Sinn: Ist dies, daß der Arbeiter seines Lohnes werth, nur ein unter den Menschen hergebrachtes Recht, oder ist es schon auf den Aussprüchen im A. T. gegründet? So bekommen wir eine Doppelfrage, num — an, und statt des Fragezeichens nach λαλῶ ist wohl besser mit Lachm. bloß ein Komma zu setzen. Das οὐχί nonne (oder das οὐ vor λέγει bei Lachm.) könnte auch eben so gut fehlen: denn da hier in dem ersten Gliede der Doppelfrage schon μή, num, gesetzt ist, man also eine verneinende Antwort darauf erwartet, so versteht es sich von selbst, daß man das zweite Glied mit: Ja, beantwortet wissen will. Dies leuchtet um so mehr ein aus dem Gebrauche des

9. γάρ], denn zur Erklärung dieser Partikel muß man den Zwischengedanken einsetzen: das letztere findet statt. — ἐν τῷ νόμῳ.] 5 Mos. 25, 4.

Die Worte: Μὴ τῶν βοῶν — λέγει; möchte ich wieder als Doppelfrage gleich zusammenfassen und mit Lachm. hinter θεῷ bloß ein Komma setzen. Der Sinn ist: Giebt Gott jenes Gesetz aus Sorge für's Vieh [dieses kann er schon anderweitig ernähren], oder für die Menschen, damit diesen darnach geschehe? Denn der ganze Zusammenhang jener Stelle im 5 Buch Mos. lehrt, daß die Juden überhaupt zur Barmherzigkeit und Billigkeit sollen ermahnt werden: die Barmherzigkeit gegen das Vieh wird also befohlen, damit a minori ad maius geschlossen werden soll.

10. Δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη u. s. w.] Das γάρ ist wieder wie V. 9 zu erklären. Doch bezieht sich die Partikel eigentlich erst auf das Folgende: ὅτι ἐπ' ἐλπίδι u. s. w.: denn dieses giebt erst den Inhalt an. Ueber ἐπ' ἐλπίδι, auf Hoffnung, siehe Winer S. 336. — Statt der gewöhnlichen Lesart: καὶ ὁ ἀλοῶν τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ μετέχειν ἐπ' ἐλπίδι, haben Griesb. und Lachm.: καὶ ὁ ἀλοῶν ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν. Aber auch die erstere Lesart giebt einen guten Sinn: man muß nur das τῆς ἐλπίδος objectiv für: Gegenstand der Hoffnung nehmen (wie Coloss. 1, 5), in dieser Weise: der Dreschende soll, was er gehofft hat, empfangen, wegen der Hoffnung (die er vorher bei'm Pflügen mit Recht gehegt hat). Freilich ist so das ἐπ' ἐλπίδι nicht ganz gleichbedeutend an beiden Stellen; man könnte aber auch vielleicht schon das erste geradezu für: propter spem nehmen.

12. τῆς ὑμῶν ἐξουσίας] Ὑμῶν ist gen. obiect. jene Macht über Euch, jenes Recht an Euch, nämlich das Recht, von Euch erhalten zu werden. Die ἄλλοι sind wohl vornehmlich die schon oben getadelten Lehrer und Sectenstifter. — πάντα στέγομεν.] Wir halten alle unsere Ansprüche zurück. Vergl. 13, 7. — ἵνα μὴ ἐγκοπήν τινα u. s. w.] Damit wir durchaus keinen Anlaß zur Hemmung unserer Thätigkeit für's Evangelium geben.

13. Nochmalige Anführung des Grundes seiner Berechtigung zu jenen Ansprüchen. Ueber die Sache vergleiche 3 Mos. 7 und 5 Mos. 18, 1. 4. —

14. ὁ κύριος διέταξε.] Matth. 10, 10. Luc. 10, 8. — ἐκ τοῦ εὐαγγελίου.] Von der Verkündigung des Ev. —

15. ἵνα οὕτω γένηται ἐν ἐμοί.] Damit es mit mir so werde, d. h. damit ich unterstützt werde. —

Καλὸν γάρ μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν, ἢ τὸ καύχημά μου ἵνα τις κενώσῃ.] Sehr hart wäre es, wenn man construieren wollte ἢ ἵνα τις κενώσῃ τὸ καύχημά μου. Will man die gewöhnliche Lesart beibehalten, so scheint die Sache wenigstens so gedacht werden zu müssen, καλόν μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν, ἢ τὸ καύχημά μου —, so daß dies letztere Substantiv Subject in einem Acc. cum inf. habe werden sollen, die Rede aber abgebrochen und epexegetisch hinzugesetzt sei: ἵνα τις κενώσῃ (αὐτό). Ueber solche Stellungen des ἵνα vergl. übrigens Winer S. 455. — Besser scheint es jedoch, mit Lachm. (Theol. Studien und Kritiken, 1830, Heft 4, S. 839) anzunehmen, daß aus der von ihm gegebenen Lesart: καλὸν γάρ μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν, ἢ τὸ καύχημά μου· οὐδεὶς κενώσει., die richtige zu entwickeln sei, nämlich: καλὸν γάρ μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν, νὴ τὸ καύχημά μου· οὐδεὶς κενώσει. Der Sinn ist dann: Denn besser ist es mir zu sterben *) (als daß ich dergleichen verlangen sollte), bei meinem Ruhm (vergl. 15, 31: νὴ τὴν ὑμετέραν καύχησιν); niemand soll ihn zu nichte machen (nämlich dadurch, daß er sagen kann, ich hätte irgend etwas für die Verkündigung des Evangelium genommen). So schließt sich dann ganz vor-

*) Zu dem ἀποθανεῖν ergänzen die Gr. Ausll. richtig λιμῷ: ich will lieber verhungern.

trefflich der folgende Vers 16 in dieser Art an: (Die unentgeltliche Verkündigung ist mein Ruhm:) **denn** wenn ich bloß das Evangelium predige (wie so viele andere), so habe ich noch keinen Ruhm: dazu bin ich ja (durch mein Amt, das ich einmal übernommen) gezwungen; denn wehe mir, wenn ich es **nicht** thue.

17. *Εἰ γὰρ ἑκὼν τοῦτο πράσσω, μισθὸν ἔχω.*] Aller Nachdruck liegt auf *ἑκών*, welches eben den Gegensatz zu dem bloßen *εὐαγγελίζεσθαι* zu Anfange des sechszehnten Verses macht. Das *γάρ* giebt also den Grund zu den Worten von *ἐὰν—καύχημα* V. 16, an: Wenn ich bloß das Evangelium verkünde, so habe ich nicht schon deshalb Ruhm, — denn nur wenn ich es **freiwillig** thue, habe ich (verdiene ich) Lohn. Die Worte *εἰ δὲ ἄκων, οἰκονομίαν πεπίστευμαι* scheinen mehr parenthetisch zu stehen (wie auch das *οὖν* V. 18 andeutet), in dieser Weise: wenn ich es aber unfreiwillig (d. h. nicht ohne Lohn) thue, so kann ich von mir nur sagen, daß ich Verwalter des Evangeliums bin (wie so viele andere). — Einige, z. B. Mosheim, wollen die letztere Hälfte so erklärt wissen: thue ich es aber ungern, so ist mir doch das Amt befohlen, d. h. thue ich mein Amt ohne Liebe und nur aus Furcht, so werde ich gestraft werden, und bleibe doch an mein Amt wie ein Knecht gebunden (Vergl. 4, 1).

18. *Τίς οὖν μοί ἐστιν ὁ μισθός;*] Welcher ist nun also jener genannte Lohn? *Ἵνα εὐαγγελιζόμενος ἀδάπανον θήσω τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*, ich suche ihn darin, daß ich das Evangelium umsonst predige. Mein besonderer Lohn besteht gerade darin, daß ich **keinen** äußerlichen Lohn nehme. Um den Paulus hierbei nicht etwa eines ascetischen Stolzes zu zeihen, muß man bedenken, daß er ja oben selbst gesagt hatte, das Annehmen des Lohnes sei ganz billig und recht, daß er aber einen **besondern** Grund hatte, von dieser Freiheit nicht Gebrauch zu machen, nämlich den, allen möglichen Anfeindungen seiner Gegner (die natürlich ihm, als dem so feurig und durchgreifend sein Ziel verfolgenden Apostel nicht fehlen konnten und die er ja selbst V. 3 erwähnt) entgegenzutreten. Er sucht also seinen Stolz darin, daß er eines **höheren** Zieles wegen sich seines guten Rechtes begiebt, nicht in

einer leidigen und hartnäckigen Verweigerung alles Lohnes an sich. Darauf geht auch der Schluß unseres Capitels (von V. 24 an).

19. Ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων] Das Part. ist natürlich durch quamvis aufzulösen, wie auch schon Beza thut. — πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα.] Ich habe nicht verlangt, daß sich die von mir zu Bekehrenden mir anbequemen sollten, sondern umgekehrt, ich habe mich ihren Bedürfnissen anbequemt. — Ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω.] Der Art. ist zu erklären: damit ich die Mehreren (die ich nämlich auf diese Weise gewinnen konnte) gewönne.

20. Καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδ. u. s. w.] Die Ἰουδαῖοι können sowohl wirkliche Juden, als auch Judenchristen sein: denn das κερδαίνω, wie das σώζω V. 23, braucht sich nicht nothwendig bloß auf die erste Bekehrung zum Christenthume zu beziehen, sondern kann auch auf die weitere Gewinnung für's wahre, vom Paulus gepredigte Christenthum und auf die Fortbildung und Festigung in demselben gehen.

τοῖς ὑπὸ νόμον u. s. w.] Οἱ ὑπὸ νόμον (die unter's Gesetz gehörenden oder gehören wollenden, vergl. Gal. 4, 21. Ueber den Acc. Winer S. 344) werden von den meisten Ausll. für Jüd. Proselyten (vergl. über diese Winers Reall. S. 553) gehalten, und zwar aus dem Grunde, weil sonst der Apostel, wie Mosheim sagt, „mit zweierlei Redensarten Ein Volk angezeigt haben würde.“ Allein er konnte ja recht wohl an einem und demselben Gegenstande, nachdem er ihn erst im Allgemeinen erwähnt hatte, die wichtigste Seite noch einmal wieder hervorheben, in dieser Weise: mit den Juden bin ich wie ein Jude umgegangen, habe ihre Vorurtheile unangetastet gelassen, nach ihrem Standpunkte gelehrt und Beweise geführt (wie dies ja in so vielen Stellen der Paulinischen Briefe sichtbar), habe dem Gesetze gemäß gelebt. Diese Annahme würde mir darum immer noch besser scheinen, als die erstere, weil im Context sonst gar keine Andeutungen vorhanden, gerade an Jüdische Proselyten zu denken. Will man aber οἱ Ἰουδαῖοι und οἱ ὑπὸ νόμον unterscheiden, so möchte sich die Auffassungsweise des Theodoret am meisten empfehlen, welcher sagt: Ἰουδαίους, οἶμαι, τοὺς μηδέπω πεπιστευκότας καλεῖ· ὑπὸ νόμον δὲ τοὺς τὸ μὲν εὐαγγέλιον δεξαμένους, ἔτι δὲ τῇ τοῦ νόμου φυλακῇ προσδεδε-

μένους. καὶ διὰ τούτους γάρ τοι καὶ ἐκείνους, καὶ τῆς νομικῆς καθάρσεως ἐν Ἱεροσολύμοις ἠνέσχετο (Apostelgesch. 21, 26) καὶ ἐν τῇ Λυκαονίᾳ τὸν Τιμόθεον περιέτεμε (Apostelgesch. 16, 3), καὶ ἄλλα μυρία παραπλήσια ᾠκονόμησε. Der Einwand Heydenreichs, daß die letztern noch besonders V. 22 unter dem Namen ἀσθενεῖς genannt werden, entkräftet sich dadurch, daß mit diesem Beiworte sehr wohl beide, sowohl befangene Juden- als Heidenchristen bezeichnet werden können, wie ja oben schon bemerkt ist, daß das Essen des Opferfleisches gewiß diesen eben so sehr, wie jenen, Anstoß gab.

21. τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος.] Gegen die Heiden (von denen ich hoffen durfte, daß sie sich zum Christenthume bekehren würden) und Heidenchristen habe ich mich als ein solcher betragen, welcher über das Jüdische Gesetz hinaus ist *). Damit er aber nicht mißverstanden werde, setzt der Apostel hinzu: μὴ ὢν ἄνομος θεῷ, ἀλλ' ἔννομος Χριστῷ, d. h. da ich mir doch wohl bewußt war (vergl. über das μή Winer S. 400), durch diese Vernachlässigung des Mosaischen Gesetzes nicht etwa vor Gott als gänzlich gesetzlos und ungebunden dazustehen, sondern an ein viel höheres Gesetz, das des Glaubens an Christum (Röm. 3, 27) gebunden zu sein. Chrysostomus erklärt: οὐ μόνον ἄνομος οὐκ ὤν, ἀλλ' οὐδὲ ἁπλῶς ἔννομος, ἀλλὰ τὸν πολλῷ τοῦ παλαιοτέρου νόμου ὑψηλότερον ἔχων, τουτέστι, τοῦ πνεύματος καὶ τῆς χάριτος. διὸ καὶ ἐπήγαγε, Χριστοῦ. Die richtigere Lesart nämlich, die auch Lachm. aufgenommen hat, ist statt des Dativ θεῷ und Χριστῷ (über welchen Winer S. 175 verglichen werden kann) der Genitiv θεοῦ und Χριστοῦ, welcher der Genitiv der näheren Bestimmung ist und von dem Subst. νόμος, welches in den Wörtern ἄνομος und ἔννομος steckt, motiviert sein kann.

22. τοῖς πᾶσι γέγονα τὰ πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω.] Der Artikel vor πᾶσι (welches wohl Dat. Masc.

*) Andere, welche oben unter οἱ ὑπὸ νόμον Jüdische Proselyten, und zwar Proselyten der Gerechtigkeit (d. h. solche, die ganz zum Judenthume übergetreten waren) verstanden, wollen hier ἄνομοι durch Proselyten des Thores (d. h. solche, die nur die 7 sogenannten Noachischen Gebote beobachteten) erklären, — jedoch, wie man bald sieht, ohne genugsame Berechtigung.

ist) und vor *πάντα* hat etwas sehr nachdrückliches; er scheint aus der Analogie mit dem Artikel vor den vorhergehenden Worten: *πλείονας, Ἰουδαίους* u. s. w. entstanden. Der Apostel spricht, als ob er noch fortfahren wollte, einzelne Gattungen, deren Bedürfnissen er sich anbequemt habe, aufzuzählen, allein er bricht, um anzuzeigen, daß dies unmöglich, plötzlich ab, und setzt ohne Weiteres jenen Einzelnen die Sämmtlichen (für die er gearbeitet) entgegen. *Τὰ πάντα*, alles mögliche, eigentlich: das Gesammte (was nach der Beschaffenheit jener nöthig war).

23. *ἵνα συγκοινωνὸς αὐτοῦ γένωμαι.*] Damit ich Theilnehmer an der Ausbreitung desselben würde. Chrysostomus: *ἵνα δόξω τι καὶ αὐτὸς συνεισενηνοχέναι οἴκοθεν, καὶ κοινωνήσω τῶν ἀποκειμένων στεφάνων τοῖς πιστοῖς.*

24. *Οὐκ οἴδατε* u. s. w.] Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist: Ich wünsche dem Ev. so viel zu nützen, als möglich: aber dieser Ruhm ist schwer zu erreichen: denn wie auf der Rennbahn viele laufen, aber nur Einer den Preis empfängt: so auch hier. Um dieser Eine zu sein, ist es aber vor allen Dingen nöthig, alles zu entfernen, was den Lauf hemmen könnte; das thue auch ich auf meiner Laufbahn: ich enthalte mich aller Bedürfnisse und gebe lieber überall denen der zu Bekehrenden nach.

26. *οὕτω τρέχω, ὡς οὐκ ἀδήλως· οὕτω πυκτεύω, ὡς οὐκ ἀέρα δέρων.*] Ich laufe nicht ohne bestimmtes Ziel (Suidas *ἀδηλία, ἀοριστία*), ich führe meine Streiche nicht bloß in die Luft, d. h. mein Kampf ist kein zweckloser, leichter und bloß zur Uebung angestellter *): sondern (27) ich gehe gerade auf den Feind los und treffe ihn in's Gesicht, u. s. w. Dieser mein Feind aber bin ich selbst, mein Leib, meine Sinnlichkeit, der ich keinen Willen gestatte. Und warum nicht? Damit ich desto mehr Recht habe, als Lehrer streng aufzutreten und von andern ein Gleiches zu verlangen. Und von Euch verlange ich doch nur ein so Leichtes. — So hängt alles wohl zusammen und geht auf den Hauptzweck des Apostels.

---

*) Theodoret: *τοῦτο ἐκ μεταφορᾶς τῶν παγκρατιαστῶν τέθεικεν. εἰώθασι γὰρ ἐκεῖνοι γυμναζόμενοι κατὰ τοῦ ἀέρος τὰς χεῖρας κινεῖν.* Man könnte aber auch eben so gut *ὡς οὐκ ἀέρα δέρων* erklären: als ein schlechter Kämpfer, der seinem Feinde nicht zu Leibe geht.

Capitel X.

1. *Οὐ θέλω γὰρ* u. s. w.] Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist dieser: Ich wende auf meiner Laufbahn alle mögliche Kraft an und werde nie lässig und sicher: dasselbe sollt auch Ihr thun. Denn Ihr seid so wenig, als Eure Vorfahren, die Juden, dadurch, daß Ihr die Auserwählten Gottes seid, aller Verantwortlichkeit überhoben. Auch jene ja erfreueten sich der Gnade Gottes und in den Erweisungen derselben war sogar schon die Gnade, die in Christo kommen sollte, vorgebildet: aber dennoch wurden sie, als sie sich gegen Gott versündigten, hart gestraft.

Die Redensart: *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν*, hat den Sinn: ich brauche Euch nur zu erinnern an —. *πάντες*] Auf diesem Worte liegt der besondere Nachdruck: Alle genossen der Gnade Gottes und das Zeichen derselben ward Allen zu Theil: aber dies hinderte nicht, daß viele verdientermaßen gestraft wurden.

ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν.] Es ist die Rede von der Wolken= und Feuersäule, in welcher Jehovah dem Zuge der Juden Tages und Nachts voraufging. 2 Mos. 13, 21. — *διὰ τῆς θαλάσσης διῆλθον.*] 2 Mos. 14. — *καὶ πάντες εἰς τὸν Μ.* u. s. w.] Es ist hier nicht von etwas neuem die Rede, sondern der Sinn ist: so daß sich alle in (durch) jener Wolke und im Meere gleichsam auf den Moses taufen ließen, wie Ihr auf Christum getauft seid. Statt *ἐβαπτίσαντο* liest Lachmann: *ἐβαπτίσθησαν*. Doch möchte ich selbst dies Passivum in medialer Bedeutung: sie ließen sich taufen, nehmen. Winer meint zwar (S. 210), diese Bedeutung sei hier nicht zulässig: allein es ist ja ausdrücklich von einem Typus die Rede: sie thaten, als sie der Wolke folgten und durch's Meer gingen, vorbildlich dasselbe, was Ihr thut, wenn Ihr Euch taufen laßt.

3. *Καὶ πάντες τὸ αὐτὸ βρῶμα πνευματικὸν ἔφαγον.*] 2 Mos. 16, 15. Wie der Apostel so eben das Vorbild des Sacramentes der Taufe erwähnt hat, so erwähnt er jetzt das des Abendmahls. Das Manna wird *βρῶμα πνευματικόν* genannt, insofern es nicht bloß als physisches Nahrungsmittel betrachtet, sondern ihm eine tiefere geistige Bedeutung zugeschrieben wird.

Das τὸ αὐτό, hier und bei πόμα, kann auf zweierlei Weise gefaßt werden, nämlich entweder in Bezug auf πάντες: alle aßen dieselbe Speise, d. h. keiner aß eine andere, als der andere; oder auf die Christen: alle aßen dieselbe Speise, nämlich wie wir. Die erstere Auffassungsweise ist aber die bessere.

4. ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας· ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός.] Es ist die Rede vom Trinken aus der Quelle, die Moses durch seinen Stab aus dem Felsen entspringen ließ. 2 Mos. 17, 6. 4 Mos. 20, 10. Ueber die Tempora ἔπιον und ἔπινον vergl. Winer S. 220: „jenes bezeichnet nur die vergangene und jetzt abgeschlossene Handlung; dieses aber die Fortdauer derselben während des Zugs durch die Wüste." Das ἀκολουθούσης ist mit Calvin und Grotius zu erklären: sub petrae voce notatur aquae fluxus, *qui nunquam populum deseruit*, und: dicitur Israëlitas *secuta rupes*, effectu scilicet, aqua ipsos sequente, quae e rupe manabat. Scharfsinnig setzt Grotius hinzu: per ipsam aquam rupes Hebraeos comitabatur, et Christus per spiritum *nobiscum est ad finem seculi*, Matth. 28, 20. Das Wort πνευματική ist hier wieder wie oben bei βρῶμα zu fassen: der einen tiefern, geistigen Sinn bedeutende; darum fügt der Apostel auch gleich hinzu: ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός, dieser Fels bildet Christum vor, wie aus ihm alle tranken, so trinken wir im Abendmahle das Blut Christi. Die Wahrheit der Vorstellungen vom Typus ist, daß Gott in seinem ewigen Sohne, der zur bestimmten Zeit Mensch geworden, von Ewigkeit her die Welt geliebt hat. —

5. κατεστρώθησαν γὰρ ἐν τῇ ἐρήμῳ.] Daß sie Gott nicht gefielen, davon ist der Beweis, daß. Ueber die Sache vergl. 4 Mos. 11, 33 und andere Stellen, wo erzählt wird, wie die Juden zur Strafe von den härtesten Plagen heimgesucht wurden.

6. εἰς τὸ μὴ εἶναι ἡμᾶς u. s. w.] Wie sonst gesagt wird, daß zur christlichen Zeit etwas geschah, damit der Typus, der im A. T. vorhanden, hier zur Vollendung käme, ἵνα πληρωθῇ, u. s. w., so wird hier umgekehrt von den Begebenheiten, die im A. T. erzählt werden, ausgesagt, sie seien geschehen, damit sie Vorbilder wären und damit die Christen sich nach ihnen richten sollten. Es ist dort, wie hier, dieselbe Ansicht von der Con-

tinuität und der Einheit des Planes, nach dem Gott die Menschen von Erschaffung der Welt an leitet. — Die Worte ἐπιθυμητὰς κακῶν, καθὼς κἀκεῖνοι ἐπεθύμησαν, sind freilich sehr allgemein ausgedrückt, und es könnte scheinen, als ob hier nicht auf ein besonderes Factum angespielt, sondern nur überhaupt vor dem Bösen gewarnt würde. Allein da sogleich V. 7 auf etwas Einzelnes, und zwar mit der coordinierenden Partikel μηδέ gedeutet wird, so möchte doch auch V. 6 an etwas Einzelnes aus der Geschichte der Juden zu denken sein. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, was die meisten Ausll. annehmen, daß Paulus 4 Mos. 11, 4 im Sinne gehabt hat, wo erzählt wird, wie die Juden nicht mit dem Manna zufrieden waren, sondern sich nach der bessern Speise, die sie in Aegypten gehabt hatten, sehnten. Damit wird dann auf die Ungenügsamkeit der Corinther hinsichtlich des Essens von Opferfleisch gedeutet.

7. Μηδὲ εἰδωλολάτραι γίνεσθε.] Es ist hier, wie oben gesagt, von dem Essen des Opferfleisches bei, trotz dem Glauben, daß es εἴδωλα gebe, die Rede. ὡς γέγραπται] Dies geht auf die Anbetung des goldenen, von Aaron verfertigten Kalbes, 2 Mos. 32, 6.

8. καθώς τινες αὐτῶν ἐπόρνευσαν.] 4 Mos. 25, 1 fgg. — εἰκοσιτρεῖς χιλιάδες.] Ein Gedächtnißfehler des Paulus, denn im Hebr. und Gr. steht vierundzwanzigtausend. Calvin bemerkt übrigens zu diesem Verse: una difficultas hic occurrit, cur hanc plagam scortationi imputet Paulus, quum Moses narret, iram dei inde fuisse concitatam, quod populus se initiaverit sacris Baalpheor. Sed quia initium defectionis a scortatione fuit, nec tam religione inducti quam blanditiis scortorum pellecti filii Israël in illam impietatem prolapsi erant: acceptum scortationi referri debuit quidquid inde mali sequutum est.

9. Μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν, u. s. w.] Die Stelle des A. T., auf die Paulus hindeutet, ist 4 Mos. 21, 5, wo erzählt wird, wie die Juden aus Ueberdruß an der Langwierigkeit des Zuges und Mangel an Speise und Getränk wider Gott und Moses redeten und fragten, warum sie aus Aegypten geführt wären, wenn sie in der Wüste sterben sollten, — und wie zur Strafe Gott Schlangen unter das Volk gesandt

habe. Es ist nun ungewiß, was Paulus eigentlich an den Corinthern tadelt und wovor er sie warnt. Ἐκπειράζειν soll hier wohl bedeuten: durch Ungeduld und Unzufriedenheit die Langmuth Gottes gleichsam auf die Probe stellen. Chrysostomus bezieht die Worte auf die, später von Cap. XII. an, vom Paulus bezüchtigte Unzufriedenheit der Corinther darüber, daß nicht alle gleiche Geistesgaben hatten, und knüpft den folgenden Vers: μηδὲ γογγύζετε u. s. w. gleich in derselben Beziehung an. Aehnlich Theodoret: ἐγόγγυζον οἱ τῶν ἐλαττόνων χαρισμάτων τετυχηκότες, ἐπειδὴ μὴ πάντων ἦσαν ἠξιωμένοι· ἐπείραζον δὲ καὶ οἱ ταῖς διαφόροις κεχρημένοι γλώτταις, κατὰ φιλοτιμίαν μᾶλλον ἢ χρείαν ταύτας ἐπ' ἐκκλησίας προσφέροντες. Allein Paulus hatte diesen Gegenstand ja noch gar nicht erwähnt, und es wäre den Corinthern selbst wohl schwerlich verständlich gewesen, wenn er diesen hätte andeuten wollen. Darum meinen andere: **tanguntur hic schismatum auctores** (Grotius). Doch auch dies liegt nicht nahe genug. Besser scheint Bullinger die Stelle aufzufassen: **tentant Christum hoc in loco, qui nimium suae libertati et scientiae confisi in discrimen aliquod se coniiciunt, ut solebant Corinthiorum scioli in idolothytis.** Diese Auslegung wird offenbar durch V. 22, wo παραζηλοῦν von derselben Sache gebraucht wird, bestätigt. — Uebrigens ist die von Lachmann aufgenommene Lesart κύριον statt Χριστόν passender, da jenes Wort dann auch zu ἐπείρασαν gezogen werden kann. Denn Calvins Meinung (der zu ἐπείρασαν wieder τὸν Χριστόν supplieren will): **locus hic insignis est de aeternitate Christi: neque enim valet Erasmi cavillum:** „*ne Christum tentemus sicut quidam eorum tentaverunt deum*" möchte doch wohl nur von dogmatischen Rücksichten eingegeben sein. Will man τὸν Χριστόν lesen, so muß aller Nachdruck auf ἐκπειράζωμεν liegen, und das Wort: τὸν Χρ. bloß als nachdrucklos hinzugefügt gedacht werden, so daß sich das Object zu ἐπείρασαν (τὸν κύριον oder τὸν θεόν) dann von selbst aus dem Zusammenhange ergänzt.

10. *Μηδὲ γογγύζετε, καθώς καί τινες αὐτῶν ἐγόγγυσαν* u. s. w.] Paulus hat die Stelle 4 Mos. 14, 1 fgg. im Sinne; es wird daselbst erzählt, wie die Juden, erschreckt durch die Botschaften über das Land Canaan, gegen Moses und Aa-

ron murreten und sich nach Aegypten zurücksehnten. Zwar wird nicht an jener Stelle erzählt, daß Gott sogleich zur Strafe die Plage über die Juden verhängt habe: im Gegentheil Moses wendet diese durch Gebet noch ab, so daß Jehovah den Unzufriedenen nur dies als Strafe bestimmt, daß sie nie in's Land Canaan kommen sollen: aber eben dies letztere scheint Paulus bei den Worten *καὶ ἀπώλοντο ὑπὸ τοῦ ὀλοθρευτοῦ* zu meinen, wobei noch in Anschlag zu bringen, daß V. 37 ja ausdrücklich gesagt wird, daß wenigstens die Botschafter (außer Josua und Caleb), die jenes Murren veranlaßt hatten, durch die Plage (בַּמַּגֵּפָה) getödtet seien. Es scheint daher nicht nöthig, mit Calvin zu Cap. 16 seine Zuflucht zu nehmen. — *Ὁ ὀλοθρευτής* ist der Engel des Verderbens, den Jehovah zur Strafe schickt (*ὁ ὀλοθρεύων* 2 Mos. 12, 23). — Es fragt sich nun, vor welcher Sünde der Apostel die Corinther mit den Worten: *μὴ γογγύζετε* warnt. Man kann dieselben entweder mit Chrysostomus unmittelbar an die vorhergehenden V. 9 anschließen: dann ist von einem Murren gegen Gott (sei es nun, wie Chrys. will, wegen der ungleichen Vertheilung der Geistesgaben, oder wegen des Verbotes, an den Opfermahlen Theil zu nehmen) die Rede; diese Auffassung ist sehr wohl zulässig, da in der angezogenen Stelle 4 Mos. 14 zwar zunächst von einem Murren gegen die Führer Moses und Aaron, doch V. 3 auch von einer Unzufriedenheit gegen Jehovah gesprochen wird. Oder man versteht das *γογγύζειν* von dem Murren gegen die Lehrer, wie die meisten Ausll. wollen, was jedoch, da zu *γογγύζειν* nichts weiter hinzugesetzt ist und in den vorhergehenden Versen von Sünden gegen Gott die Rede, etwas willkührlich erscheint.

11. Da das *ἐκείνοις* zu *συνέβαινον* gehört, so ist zu *τύποι* hinzuzudenken *ἡμῖν* (oder nach V. 6 *ἡμῶν*), oder überhaupt *τῶν μελλόντων*. Lachm. hat statt *τύποι* das Adv. *τυπικῶς*. — *ἐγράφη δὲ* u. s. w.] Winer S. 377: „das *δέ* giebt die nähere Erläuterung zu dem *τύποι συν. ἐκ.* an." Lachm. setzt hinter *ἐκείνοις* bloß ein Komma und scheint so das *συνέβαινον* und *ἐγράφη* als durch das *δέ* einander entgegengesetzt bezeichnen zu wollen.

κατήντησεν.] Es ist die Rede vom Untergange der jetzigen Welt zur Zeit der Rückkehr des Messias. Vergl. Cap. 15.

13. *Πειρασμὸς ὑμᾶς οὐκ εἴληφεν εἰ μὴ ἀνθρώπινος· πιστὸς δὲ ὁ θεὸς* u. s. w.] Die Versuchung, die Euch betroffen, überschreitet nicht menschliche Kräfte. Es fragt sich, von welcher Versuchung der Apostel spricht. Die Annahme einiger, daß Leiden und Widerwärtigkeiten gemeint seien, hat gar keinen Grund für sich im Zusammenhange; näher liegt es, an die Versuchung zum Essen des Opferfleisches und überhaupt zur Theilnahme an den Götzenopfern zu denken, und diese Auffassung wird allerdings sehr durch die unmittelbar sich anschließenden Worte: *διόπερ φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας* V. 14 begünstigt. Doch könnte man, wenn dieselbe allzueng erscheinen sollte, auch annehmen, Paulus habe die Versuchung zu den sämmtlichen Sünden, vor welchen er die Corinther V. 6—10 warnt, im Auge gehabt (obgleich sich bei dieser Annahme das *διόπερ* nicht so gut anschließen würde). — *πιστὸς δὲ ὁ θεός.*] Theophylakt erklärt dies durch *ἀληθής ἐστι καὶ οὐ διαψεύσεται· ἐπηγγείλατο γὰρ Δεῦτε οἱ κοπιῶντες καὶ ἀναπαύσω ὑμᾶς* (Matth. 11, 28). Doch scheint einfacher, anzunehmen, Gott sei hier getreu genannt, insofern er den Menschen in seiner Noth nicht verläßt. So schon Calvin. — Das *δέ* möchte ich nicht mit Theodoret als das des eigentlichen Gegensatzes nehmen (*ἐδίδαξε δὲ μὴ ἑαυτοῖς θαῤῥεῖν, ἀλλὰ τὴν θείαν ἐπικουρίαν αἰτεῖν*), sondern folgendermaßen: die Versuchung ist (einerseits) nicht schwer; andrerseits aber wird Gott Euch auch die Kraft geben, sie zu überwinden. — *τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν.*] Auch dieser Gen. möchte nicht unmittelbar von *ἔκβασιν*, sondern von dem vorhergehenden Satze als Ganzem abhängen und zu erklären sein: so daß Ihr sie ertragen könnt.

15. Bisher hatte der Apostel die Corinther durch Beispiele aus dem A. T. gewarnt: jetzt beruft er sich auf ihre eigene Einsicht, welche ihnen sagen müsse, daß, wie diejenigen, die das Abendmahl genießen, des Leibes und Blutes Christi theilhaftig werden, so diejenigen, welche Opferfleisch mit dem Glauben an *εἴδωλα* essen, mit den bösen Dämonen, welche jenen Glauben an die Götzen in den Heiden hervorgerufen, in Berührung kommen.

16. *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν.*] Der Gen. *τῆς εὐλογίας* kann doppelt genommen werden: entweder

für's Adj. εὐλογητόν (oder das Part. εὐλογημένον), nach Hebr. Weise כּוֹס הַבְּרָכָה; oder so, daß er active auf's Subject bezogen wird: der Becher, bei dessen Gebrauch εὐλογία (das Object dieser εὐλογία bleibt dann vorläufig noch dahingestellt) stattfindet. Im ersteren Falle ist ein und dasselbe zweimal gesagt (was aber gerade in solchen Formeln recht wohl denkbar), im zweiten kann das Object zu εὐλογίας Gott sein, jedenfalls aber wird auch so vom Becher ausgesagt: ὅτι εὐλογεῖται. Um nun die Frage, was εὐλογεῖν τὸ ποτήριον heiße, zu entscheiden, so reicht es nicht hin mit ältern *) und neuern **) Ausll. zu sagen, daß ὃ εὐλογοῦμεν für ὃ λαβόντες εὐλογοῦμεν [nämlich τὸν θεόν] stehe. Eine solche Erklärung ist zu willkührlich und weder historisch noch grammatisch strenge genug. Denn wenn auch zuzugeben ist und behauptet werden muß, daß die εὐλογία eines sinnlichen Gegenstandes, wie hier des Kelches, nach der im N. T. entschieden herrschenden Anschauungsweise, nicht in einer Consecration desselben besteht, so daß ihm nach derselben objectiv, d. h. ohne Rücksicht auf den Glauben und das Bewußtsein des genießenden Subjects, irgend eine heiligende Kraft inhärierte (wie die verderbte katholische Lehre will), sondern daß der Gegenstand nur durch die Beziehung auf das Subject, dem er als Symbol dient, seine Weihe bekommt: so ist doch nicht zu läugnen, daß das εὐλογεῖν τι eine eigene religiöse Vorstellung ist, welche nicht durch die Erklärung: mit Danksagung gegen Gott nehmen, erschöpft wird, sondern ein plus in sich enthält. Dieselbe liegt auch ohne Zweifel den Worten bei'm Matth. 26, 26: λαβὼν ὁ Ἰησοῦς τὸν ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασε, zum Grunde, da offenbar das Wort εὐλογήσας nicht absolut steht (vergl. Luc. 9, 16 εὐλόγησεν αὐτούς), oder zu demselben τὸν θεόν zu suppliren ist, sondern sich auf τὸν ἄρτον bezieht. Daß Matth. 26, 27 und 1 Cor. 11, 24 εὐχαριστήσας steht, beweist nichts

*) Chrysost. ποτήριον εὐλογίας ἐκάλεσεν, ἐπειδὴ αὐτὸ μετὰ χεῖρας ἔχοντες, οὕτως αὐτὸν (τὸν Χριστόν) ἀνυμνοῦμεν, θαυμάζοντες, ἐκπληττόμενοι τῆς ἀφάτου δωρεᾶς, εὐλογοῦντες ὅτι καὶ αὐτὸ τοῦτο ἐξέχεεν, ἵνα μὴ μείνωμεν ἐν τῇ πλάνῃ u. s. w. Theophylakt: Τουτέστι τῆς εὐχαριστίας· ἐπὶ χεῖρας γὰρ αὐτὸ ἔχοντες, εὐλογοῦμεν καὶ εὐχαριστοῦμεν τῷ τὸ αἷμα αὐτοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἐκχέαντι καὶ ἀῤῥήτων ἀγαθῶν ἀξιώσαντι.

**) Siehe Wahl I, S. 651 u. 652.

gegen uns: denn die Wörter εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν sind nur Synonyma: daß die εὐλογία nicht ohne die εὐχαριστία, das Lob Gottes und den Dank an ihn für die uns in Christo erzeigten Wohlthaten, zu Stande gebracht wird, berechtigt noch nicht, ihre Identität anzunehmen. Jene bestimmte und eigenthümliche Vorstellung, die dem εὐλογεῖν τι zum Grunde liegt, ist aber im Allgemeinen die, daß dem Gegenstande eine religiöse Bedeutung und Weihe beigelegt wird. Wie nämlich; eine Person segnen, heißt: Gottes Segen (sein Wohlgefallen, seine Gnade, seinen Beistand) auf sie herabwünschen und flehen, so heißt hier: den Kelch segnen, Gottes Segen auf ihn herabflehen, und zwar, da dieser Segen Gottes sich nicht an dem sinnlichen Gegenstande als solchem zeigen kann, sondern die Segnung des Gebrauches desselben hier bedeuten muß, flehen, daß er denen, die ihn genießen, gesegnet sei, ihnen wahrhaft als Symbol des Blutes Christi diene.

Dieses sind die neutestamentlichen Vorstellungen *): wir mußten in der Auseinandersetzung der einfachen Erklärung weitläuftiger sein, weil die meisten Ausll. von ihr abirren. Richtig sagt dagegen Calvin: **Non assentior iis, qui per benedictionem, gratiarum actionem intelligunt et: benedicere, exponunt: gratias agere. Fateor quidem interdum hoc sensu poni** [doch bedarf der Gebrauch der Formel: εὐλογεῖν τὸν θεόν ebenfalls noch seiner besondern Entwickelung aus der Grundbedeutung, und kann nicht ohne Weiteres durch: εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ erklärt werden]: **sed nunquam in ea constructione, qua hic usus est Paulus. nam quod Erasmus praepositionem subaudit, nimis est coactum. Sensus autem, quem sequor, facilis est, nec**

---

*) Wie sich aus ihnen später die tiefsinnigen kirchlichen Dogmen entwickelt haben, nachdem die nähern Bestimmungen heraustraten, dies zu erörtern, gehört nicht hieher. Nur die Andeutung stehe hier, daß wohl auf das εὐλογοῦμεν zu achten: die Consecration wird dadurch ausdrücklich in das Subject verlegt, sie ist erst durch die gläubige Aneignung des Genießenden wirklich. Vergl. Marheineke Dogm. §. 558. Rosenkranz Enc. S. 51. Hegels Enc. S. 507 (2te Aufl.) und dessen Vorles. über Religionsphil. II, S. 275. Daß nicht jeder Einzelne die εὐλογία aussprach, thut nichts zur Sache: denn nachdem sie der Gemeindevorsteher gesprochen, sagte das Volk: Amen, dazu. Vergl. Neander K. G. I, S. 386.

quidquam habet implicitum. Benedicere ergo calicem, significat in hunc usum consecrare, ut nobis sit symbolum sanguinis domini, u. s. w. Auch Beza ist auf richtigem Wege (und entscheidet sich für die Ausl. des Oekumenius: ὃ εὐλογοῦμεν = ὃ εὐλογοῦντες κατασκευάζομεν). Vergl. auch Balduin in der Quaest. I. zu diesem Abschnitte.

κοινωνία.] Entweder: das Theilnehmen am Blute Christi; dann muß ἐστί = bedeutet sein: Ist (bedeutet) nicht der Kelch (der Gebrauch des Kelches) das Theilnehmen am Blute Christi; oder: die Mittheilung, communicatio; dann kann ἐστί seine Grundbedeutung behalten: theilt uns der Becher nicht die Früchte des Todes Christi mit? — τὸν ἄρτον] Winer S. 432.

17. Ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν.] Man könnte dies freilich so nehmen: Weil Ein Brod, so sind wir, die Vielen, Ein Leib. Allein der Paulinischen Redeweise scheint es angemessener, das ὅτι gleich auf's Vorhergehende zu beziehen, wie Luther übersetzt: denn Ein Brod ist's, so sind wir Viele Ein Leib. Noch eine andere Auffassung ist, daß zu ἄρτος nicht ἐστίν ergänzt, sondern gleich ἐσμέν gezogen wird: denn Ein Brod, Ein Leib sind wir, die Vielen: doch schon Beza mißbilligt dies und sagt mit Recht, daß die Gläubigen sonst nicht Ein Brod genannt werden. — Der Artikel vor πολλοί und πάντες steht wie Römer 5, 15 und 12, 5, weil dem Einen die Vielen, die Sämmtlichen als ein bestimmter, ein zusammengehöriges Ganze ausdrückender Begriff entgegengesetzt werden. Vergl. oben 9, 22.

18. Paulus bleibt nicht bei'm Christenthum stehen; auch schon im Judenthume, sagt er, könnt Ihr ein Gleiches wahrnehmen, in der noch unvollkommenen Religion, im Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα (über die Nichtsetzung des Art. Winer S. 119); dem letztern sind die Christen, der Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα, oder τοῦ θεοῦ, wie es Gal. 6, 16 heißt, entgegengesetzt.

οὐχὶ οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν;] Auch die Juden hielten bekanntlich, wie die Heiden, Opfermahle von dem übrig bleibenden Fleische, 5 Mos. 12, 18. 16, 11. 3 Mos. 8, 31. Zu denselben wurden keine, als Juden gelassen, keine, als solche, die selbst das

Recht hatten, in den Vorhof der Israeliten zu gehn und ihre Opfer Gott selbst zu bringen. Ein jeder also der Gäste bei einem solchen Mahle bezeugte öffentlich, daß er alle seine Mitgäste für Brüder und Glaubensgenossen hielt (Mosheim). Das *κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν* heißt also, wie Beza sich treffend ausdrückt: **eiusdem cultus ac sacrificii sunt conscii sive in eodem sacrificio consortes ac socii ac eius quasi vinculo in eadem religione copulati.**

19. *Τί οὖν φημι; ὅτι εἴδωλόν τι ἐστιν; ἢ ὅτι εἰδωλόθυτόν τι ἐστιν;*] Aus dem Vorhergehenden konnte jemand folgern, Paulus wolle das Dasein von heidnischen Göttern zugeben. Denn man könnte ihm diese Argumentation unterschieben: Wie das Abendmahl uns mit Christo, wie das Jüdische Opfermahl die Juden mit dem wahren Gott in Verbindung setzt, so setzt das heidnische Opfermahl Euch mit den Götzen in Verbindung. Hiergegen verwahrt sich nun der Apostel, und zwar führt er diese Verwahrung mit der Part. *οὖν* ein. Um letztere richtig zu erklären, muß man den Zwischengedanken ergänzen: Zieht hieraus aber nicht falsche Folgerungen, sondern seht genau zu, wie viel mit Recht gefolgert werden kann. Was sage ich also? (um selbst die Argumentation durchzuführen).

Die Worte *ὅτι εἴδωλόν τι ἐστιν* scheinen am besten nach dieser Accentuation zu erklären zu sein: daß es irgend ein *εἴδωλον* (einen als Gott zu verehrenden Götzen) giebt? Und *ὅτι εἰδωλόθυτόν τι ἐστιν*: daß es irgend ein Götzenopfer giebt, d. h. ein Opfer, welches mit Recht als wirklichen Götzen geopfert betrachtet würde? Sollte man aber vielleicht das Letztere etwas hart finden, so kann man auch schreiben und erklären: *ὅτι εἴδωλόν τί ἐστιν; ἢ ὅτι εἰδωλόθυτόν τί ἐστιν*: daß ein Götze irgend etwas sei, oder daß ein Götzenopfer irgend etwas sei (d. h. irgend eine Kraft als Götzenopfer habe)? Uebrigens ist die Umstellung dieser beiden Sätze, die Lachm. in den Text aufgenommen, auch dem Sinne (der Steigerung wegen) angemessener.

20. *Ἀλλ', ὅτι ἃ θύει τὰ ἔθνη* u. s. w.] Nicht das will ich sagen, sondern nur: daß, was die Heiden opfern, sie bösen Dämonen opfern und nicht Gott, d. h. (wie gesagt), daß

die eigentlichen Urheber des Götzendienstes die bösen Dämonen sind, mit welchen, als wirklichen Wesen, die Opfernden, da sie sich von ihnen verführen lassen, in Berührung kommen, und so eigentlich ihnen dienen. Daß dies die Meinung der spätern Juden war, ist bekannt (vergl. Ps. 96, 5. LXX: ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια); aus den Kirchenvätern sind Stellen genug angeführt bei Usteri S. 421 fgg. Warum sollen wir sie dem Paulus absprechen? Was hilft es, daß wir ihm hier an einer einzelnen Stelle eine Ansicht unserer Zeiten vindiciren, da doch so viele andere Stellen unwidersprechlich beweisen, daß er an böse Dämonen und an ihren Einfluß auf das Verderbniß der Menschen, wie alle seine Zeitgenossen, glaubt?

Ohne Zweifel hat nun der Apostel bei den genannten Worten die Stelle 5 Mos. 32, 17 vor Augen, wo die LXX übersetzen: ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ (vergl. auch Baruch 4, 7: παρωξύνατε γὰρ τὸν ποιήσαντα ὑμᾶς, θύσαντες δαιμονίοις, καὶ οὐ θεῷ).

Welche Bedeutung im Hebräischen an jener Stelle (und Ps. 106, 37) das Wort שֵׁדִים hat (ob es bloß Herrscher, Götter der Heiden, analog dem שַׁדַּי, heißt, oder ob die Grundbedeutung des Stammes שדד, שָׁדַד, verwüsten, darin ihre Kraft behalten; vergl. Simonis von Winer S. 948 und 954) ist hier ganz gleichgültig: das Griech. Wort δαιμόνιον, womit es die LXX übersetzen, hat im N. T. den Begriff: böser Dämon (denn die einzige Stelle Apostelgesch. 17, 18, wo es gewiß Götter bedeutet, ist eine Anführung der Worte von Griechen; und Offenb. 9, 20 fordert nicht mit Nothwendigkeit die Erklärung: Götter). Warum sollte Paulus nun dies Wort gebraucht haben, wenn er es ganz gleichbedeutend mit εἴδωλον genommen wissen und nicht einen besondern Zweck damit andeuten wollte? Sagt man: weil er eine Stelle aus dem A. T. wörtlich anführt, so ist zu antworten mit der weiteren Frage: warum führt er eben jene Stelle an? —

Schon Calvin bemerkt mit Recht, daß die ganze Kraft der Paulinischen Argumentation verloren gehe, wenn man δαιμόνια bloß für: falsche, eingebildete Götter, nimmt. Denn in dem Vorigen war doch die Rede von einem in Berührung, in Verbin-

dung treten mit etwas Wirklichem: das fiele hier aber gänzlich weg.

Mosheim bringt mehrere Einwände gegen die von uns befolgte Erklärungsweise vor: derjenige, der am meisten Schein für sich hat, ist der, daß Paulus ja selbst sage, das Opferfleisch an sich sei nicht unrein und könne niemandem schaden; wenn Paulus aber glaube und sagen wolle, es werde den bösen Dämonen von den Heiden geopfert, so müsse es immer unrein sein und der Genuß desselben dürfe nie Christen gestattet werden. Dagegen ist zu antworten, daß der Apostel alles mit Rücksicht auf die συνείδησις, auf das Glaubensbewußtsein, sagt. Verderblich ist das Essen des Opferfleisches nur denjenigen Christen, die noch theilweise auf heidnischem Standpunkte stehen und meinen, die Opfer würden wirklichen εἰδώλοις dargebracht; so gut nun die Heiden selbst Schaden von jenen Opfern nehmen, eben so auch jene unvollkommneren Christen: nur ihnen und den einsichtsvolleren Christen nur in Bezug auf sie (insofern sie durch das Beispiel verführt werden können) verbietet Paulus das Essen des Opferfleisches.

οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι.] Calvin: **Si nomen daemonii esset medium, quam frigida esset haec Pauli sententia: cui tamen maximum severitatis pondus inest adversus idololatras. Rationem addit: quia deo et idolis simul nemo possit communicare: est autem communicationis professio in omnibus sacris.** Niemand kann zweien Herren dienen.

Die von uns befolgte Erklärungsweise der ganzen Stelle hat den Vorgang der größten Exegeten, Luthers, Calvins, Bezas, Grotius für sich. Nur ist zu verwundern, daß diese das Licht, welches sie auf die obige Stelle 8, 5 und namentlich auf die Worte: λεγόμενοι θεοί wirft, nicht mehr benutzt haben.

22. Ἢ παραζηλοῦμεν τὸν κύριον, u. s. w.] Paulus hat die ganze Schuld des Zurücksinkens in die Idololatrie dargestellt. Er will nun sagen: darum fliehet sie! Oder glaubt Ihr etwa, Gott herausfordern, ihm Euch gegenüberstellen zu können? Wahrscheinlich hat er dabei 5 Mos. 32, 21 vor Augen: αὐτοὶ παρεζήλωσάν με ἐπ᾽ οὐ θεῷ, παρώργισάν με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν. Ueber den Ind. παραζηλοῦμεν siehe Winer S. 234: ist das der Sinn unserer Handlungen, daß wir den Zorn

Gottes reizen? Luthers Uebersetzung: oder wollen wir dem Herrn trotzen, würde den Conjunctiv erfordern. (Doch könnte man auch hier wieder vielleicht an einen Barbarismus denken, da es jedenfalls auffallend, daß abermals bei einem Verbum auf όω der Ind. steht, wo man den Conj. erwartet. Vergl. 4, 6).

23. *Πάντα [μοι] ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει u. s. w.*] Der Apostel geht abermals auf die Einwürfe der einsichtsvolleren Corinther, die er schon 6, 12 bei einer andern Gelegenheit berücksichtigt hatte, ein. An sich ist alles (nämlich wovon hier die Rede sein kann, also alle adiaphora) erlaubt, aber es ist bei allem die Rücksicht auf die Erbauung der Gemeinde zu nehmen.

24. *Μηδεὶς τὰ ἑαυτοῦ ζητείτω, ἀλλὰ τὰ ἑτέρου.*] Dies soll hier keine allgemeine sittliche Vorschrift sein, sondern sie wird in bestimmter Rücksicht auf den vorliegenden Fall, den Genuß der adiaphora, gegeben: niemand nehme auf sich, auf seinen Vortheil Rücksicht, sondern jeder nur auf den des Andern; dies kann er aber nur, wenn er nicht seine eigene, sondern des Andern Einsicht als Maßstab seines Handelns braucht. Das *ἕκαστος* nach *ἑτέρου* ist ganz unnöthig, da es in dem negativen *μηδείς* schon liegt.

25. *μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν.*] Das Komma nach *ἀνακρίνοντες* wird mit Lachm. besser weggelassen, so daß der Sinn: indem Ihr nichts des Gewissens wegen (ängstlich) zu untersuchen braucht. Die *συνείδησις* ist so das befangene, ängstliche Gewissen, welches stattfinden würde, wenn sie zu untersuchen nöthig hätten (vergl. die Bemerkung zu 7, 2 über den Gebrauch des bestimmten Art. in solchen Fällen). Andere interpungieren weniger passend nach *ἀνακρίνοντες*, in diesem Sinne: indem Ihr (wegen Eures unbefangenen Gewissens) nicht nöthig habt, zu untersuchen.

26. Eine Stelle aus Ps. 24, 1. Denn alle Güter, also auch die Nahrungsmittel, stammen von Gott her und sind unverwerflich, wenn sie als von Gott stammend mit Danksagung genossen werden. Vergl. 1 Tim. 4, 4: *πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν, καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον.*

27. Das *δέ* ist nicht adversativ, sondern das die Betrachtung fortsetzende. Winer 371 und 377.

28. Ἐὰν δέ τις u. s. w.] Mit Recht bemerkt Neander S. 207, daß hier ein schwachgläubiger Christ gemeint ist; denn der heidnische Wirth würde es schwerlich für nöthig erachten, seinen christlichen Gast darauf aufmerksam zu machen.

29. Συνείδησιν δὲ λέγω οὐχὶ τὴν ἑαυτοῦ, ἀλλὰ τὴν τοῦ ἑτέρου.] Eigentlich hatte Paulus V. 28 mit den Worten καὶ τὴν συνείδησιν wohl noch nicht das Gewissen des Andern, sondern das eigene, welches durch Rücksichtslosigkeit gegen den Andern beschwert wird, gemeint. Man könnte daher versucht werden, auch V. 29 die Genitive ἑαυτοῦ und τοῦ ἑτέρου für objective zu nehmen, in dieser Weise: mit Gewissen meine ich nicht die gewissenhafte Rücksicht auf sich selbst, sondern auf den Andern. Allein dies verbieten doch die folgenden Worte ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως, und wir müssen die genannten Genitive für subjective nehmen.

Ἱνατί γὰρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται u. s. w.] Mit der ersten Person wird wieder etwas ausgedrückt, was für alle gilt. Der Zusammenhang: Darum will ich immer auf den andern Rücksicht nehmen; denn warum verwirke ich, daß meine Freiheit von dem Gewissen eines Andern verurtheilt wird, d. h. als schlechte, als gemißbrauchte Freiheit durch den Anstoß, den ich gebe, sich zeigt.

30. Wenn ich mit Danksagung (gegen Gott) Theil habe (am Mahle), warum verwirke ich, daß ich über dasjenige, wofür ich Gott danke, (von den Schwachen) gelästert werde (weil ich ihnen gerechten Anstoß gebe)? Ist das nicht ein Widerspruch? Auf der einen Seite danke ich Gott, wegen meiner bessern Einsicht und der geschenkten Gabe, auf der andern Seite beleidige ich ihn, indem ich meinen Nächsten kränke.

31. πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε.] Es wird hier nicht jene kleinliche Ascetik gepredigt, die sich z. B. im Herrnhutianismus gezeigt hat, und die bei jeder unbedeutenden Handlung den Namen Gottes nennt: sondern der Sinn ist, das ganze Leben des Menschen soll ein Organismus sein, in welchem jedes Einzelne für den Hauptzweck da ist und wirkt, daß der Mensch das Ebenbild Gottes sei, daß Gott im Menschen verklärt werde.

32. Auffallend ist es, daß hier Juden und Heiden genannt werden, da doch im Vorhergehenden immer nur vor dem Aerger-

niß, das schwachen Christen gegeben wird, gewarnt ist. Daher nehmen Einige 'Ἰουδ. und Ἑλλ. für: Juden- und Heidenchristen, was aber das dreimalige coordinierende καὶ schwerlich zulassen möchte. Man kann vielleicht dadurch die Schwierigkeit einigermaßen heben, daß man allen Nachdruck auf die Worte: τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ legt, in dieser Weise: seid ohne Anstoß, wie für Juden und Heiden, so (ganz besonders) für die Kirche Gottes. Dann tritt mehr der Hauptzweck des Paulus hervor. Das zweite καὶ wird in diesem Falle besser als nicht mit den übrigen coordiniert gedacht, sondern bloß für und genommen.

Dritter Abschnitt, Cap. XI, 2—34.

Der Apostel geht zur Mißbilligung anderer Uebelstände und Unregelmäßigkeiten, die bei'm Gottesdienst der Corinther stattfanden, über. Er dringt zuerst auf gehörige Beobachtung des Unterschiedes zwischen Männern und Weibern hinsichtlich der Bedeckung oder Nichtbedeckung des Hauptes, bei welcher Gelegenheit er auf das richtige Verhältniß beider Geschlechter zu einander aufmerksam macht (1—16). Sodann dringt er auf Abstellung der Mißbräuche bei der Feier des Mahles des Herrn und stellt ihnen zum Vorbilde die ursprüngliche Gestalt derselben, wie sie der Herr selbst eingesetzt, vor, wobei er ihnen die große Sünde vor Augen hält, die der begehe, der unwürdig jenes Mahl genieße (17—34).

Capitel XI.

2. Den Eingang macht Paulus wieder mit einer Belobung der Corinther über ihr Wohlverhalten und die Beobachtung der Vorschriften, die er ihnen gegeben hatte; und zwar thut er dies, damit sie, wenn sie im Ganzen (πάντα, in allen Dingen, natürlich mit Ausnahme dessen, was er tadelt) Lob verdienen, nun auch im Einzelnen sich nichts zu Schulden kommen lassen. — καθὼς παρέδωκα ὑμῖν τὰς παραδόσεις κατέχετε.] Dies ist die nähere Erklärung zu dem

πάντα μου μέμνησθε: ihr Andenken an ihn beweisen sie dadurch, daß sie seine Vorschriften beobachten. Die Wörter παραδόσεις und παρέδωκα könnten an sich Ueberlieferungen sowohl in Hinsicht auf den Paulus, als auf die Corinther sein (Ueberlieferungen, die ich überkommen und Euch wieder überliefert habe); hier sind es aber bloß Vorschriften, die Paulus als Lehrer ihnen gegeben, gleichsam zur Haltung übergeben hat, und zwar wahrscheinlich mündlich bei seinem Aufenthalt in Corinth, obgleich auch schriftliche Satzungen nach 2 Thess. 2, 15 mit unter jenem Namen begriffen werden können.

3. Θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι u. s. w.] Es ist ungewiß, ob Paulus im Folgenden eine wirkliche Frage der Corinther beantwortet, oder ob er zu diesen Vorschriften nur durch die Nachrichten, die er über ihre Gemeinde eingezogen hatte, sich veranlaßt gesehen. Vielleicht fand beides zugleich statt.

Was nun die Sache selbst betrifft, so scheint die einfachste Auffassung die (wie es scheint auch von Neander S. 211 gebilligte), daß aus Mißverständniß der christlichen Freiheit manche Weiber in der Corinthischen Gemeinde sich hatten verleiten lassen, der Griechischen (und morgenländischen) Sitte zuwider, unverschleiert in den gottesdienstlichen Versammlungen zu erscheinen. Dies, als für die Sittlichkeit und den Anstand gefährlich, tadelt der Apostel. Eine Vergleichung mit den Sitten, die Juden und Griechen und Römer in ihren resp. Synagogen und Tempeln hinsichtlich der Kopfbedeckung beobachteten, so wie eine Herleitung des Mißbrauches in der Cor. Gemeinde aus einer Nachahmung jener, scheint unnöthig, da sich die Corinthischen Frauen wohl schwerlich einfallen ließen, in die vom Griechischen Tempeldienste so gänzlich verschiedenen christlichen Versammlungen etwas vom Ritus des letztern zu übertragen. Eben so unnöthig scheint es, aus unserm Capitel folgern zu wollen, daß in der Cor. Gemeinde Männer mit Kopfbedeckung erschienen seien und daß Paulus dies eben so tadle, wie das Umgekehrte, daß Weiber ohne jene erschienen. Fast alle Exegeten nehmen als gewiß an, daß Paulus auch die Männer zurechtweisen wolle; einige, wie Chrysostomus, meinen: οἱ ἄνδρες καὶ ἐκόμων ἅτε ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίψαντες καὶ περιεβάλλοντο τὰς κεφαλὰς εὐχόμενοι καὶ προφητεύοντες, ὅπερ ἑκάτερον Ἑλ-

λητικοῦ νόμου ἦν (das Letztere ist nicht einmal richtig; denn die Griechen verrichteten bekanntlich ihre Opfer in den Tempeln mit unbedecktem Haupte; wären wir gezwungen anzunehmen, daß Corinthische Männer in der Gemeinde das Haupt bedeckt, so wäre es wahrscheinlicher, daß dies eine Nachahmung Jüdischer Sitte und jene Männer Judenchristen gewesen); andere, wie Bullinger, glauben gar: erant, sicut hodie quoque fieri videmus, qui non secus in aedem sacram veniebant; quam solent in theatrum vanissimi homines prodire spectatum. Viri enim galeros splendidiores (auch Grotius denkt an pileos und galeros), ornamenta et alias id genus muliebres nugas capiti imponentes omnium in se convertebant oculos! Weder von dem Einen noch vom Andern steht ein Wort im Texte. Paulus argumentiert vielmehr so, daß er zugiebt, die Männer müßten unbedeckt erscheinen, da das unbedeckte Haupt (bei Griechen und Römern) ein Zeichen der Freien war, aber läugnet, daß dies (wie die Cor. meinten) auf die Weiber Anwendung leide, da diese dem Manne untergeben sein sollen.

ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστι — ὁ θεός.] Da hier alles in Bildern und Vorstellungen geredet ist, so können die Ausdrücke nicht dem Begriffe adäquat sein, wohl aber kann dieser in ihnen als in seiner noch nicht absoluten Form verborgen liegend nachgewiesen werden. Christus wird auch sonst das Haupt der Seinen genannt (vergl. unter andern Col. 1, 18: καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας d. h. er ist das Haupt des Leibes, welcher die Kirche ist. Winer S. 301 — der Gen. steht als Apposition). Es ist also das Bild von dem vollkommensten Organismus, dem des Menschen, hergenommen. In diesem werden die übrigen Glieder als vom Haupte abhängig gedacht, insofern das letztere als der Sitz des Geistes vorgestellt wird. Im Leibe nun soll der Geist zur Erscheinung kommen, in ihm verklärt werden (δοξάζεσθαι). So wird nun gesagt, Christus solle in dem Christen (zu ἀνήρ ist nämlich, wie schon die Alten bemerken, πιστός hinzuzudenken) verklärt werden, sein Geist solle in dem Leben des Gläubigen zur Erscheinung kommen, wie Gott in Christo verklärt ist, und Christus selbst (Joh. 14, 28) sagt: ὁ πατήρ μου μείζων μου

ἐστίν: denn das Wesen, obgleich nicht ohne die Erscheinung, sondern mit ihr in der Wirklichkeit Eins, ist als das dialektische prius das Höhere, denn sie.

Was nun die Worte *κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ* betrifft, so bemerken die Alten, daß diese in einem andern Sinne gesagt seien, als *κεφαλὴ Χριστοῦ ὁ Θεός*. So heißt es bei'm Theophylakt (der dem Chrys. folgt; des letzteren Worte, da er gegen die Häretiker argumentiert, sind jedoch zu ausführlich, um hieher gesetzt werden zu können): *Κεφαλὴ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ διὰ τὸ κατάρχειν αὐτῆς. Χριστοῦ δὲ κεφαλὴ ὁ Θεὸς διὰ τὸ αἴτιος εἶναι αὐτοῦ ὡς πατὴρ υἱοῦ. Οὐ δεῖ γὰρ τὰ περὶ κεφαλῆς εἰρημένα ὁμοίως καὶ ἐπὶ Χριστοῦ ἐκλαμβάνειν· ἀλλ', ἡμῶν μὲν κεφαλὴ ὁ Χρ. καὶ ὡς δημιουργὸς καὶ ὡς σώματος αὐτοῦ ὄντων ἡμῶν· ὁ δὲ Πατὴρ Χριστοῦ κεφαλὴ ὡς αἴτιος αὐτοῦ*. Allein so würde der Vergleich doch allzusehr hinken: es muß ein tertium comparationis sein, welches scharf und bestimmt hervortritt. Dies ist die freie Unterwürfigkeit: wie Christus sich dem Vater unterwarf und ihm gehorsam ward bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze (Phil. 2, 8), aber in dieser Erniedrigung wahrhaft erhöhet ward: so soll das Weib sich dem Manne frei unterwerfen, und wird in dieser Unterwürfigkeit erst ihre wahre Freiheit finden. Calvin sagt treffend über die ganze Stelle: **Principium sumit ab ordinibus divinitus institutis. Dicit autem: sicuti Deo Christus tamquam capiti subest: ita et Christo virum et viro subesse mulierem. Quomodo autem inde colligat velatas esse debere mulieres, postea videbimus: nunc teneamus quatuor istos gradus quos ponit. Deus ergo primatum obtinet, Christus secundum locum. Quomodo? nempe quatenus in carne nostra patri se subiecit: alioqui enim, quando unius est cum patre essentiae, ita aequalis est illi. Meminerimus ergo hoc dici de Christo mediatore. Patre (inquam) inferior est quatenus naturam nostram induit, ut esset primogenitus inter multos fratres. In eo quod sequitur plus est aliquanto difficultatis. Hic ponitur vir medius inter Christum et mulierem, ita ut caput mulieris non sit Christus. Atqui alibi docet idem apostolus, in Christo non esse masculum nec feminam (Gal. 3, 28). Cur igitur hic statuit discrimen, quod illic tollit? Respondeo solutionem pendere ex locorum circumstantia. quum**

mulierem a viro differre negat, tractat de spirituali Christi regno, ubi personae non aestimantur nec in rationem veniunt: nihil enim ad corpus, nihil ad externam hominum societatem, sed totum in spiritu situm est. qua ratione etiam servi et liberi nullam esse differentiam testatur. Neque tamen civilem ordinem interea confundit, aut honorum distinctiones, quibus non potest carere communis haec vita. Hic vero disputat de externa honestate atque decoro, quae pars est politiae ecclesiasticae. ergo quantum ad spiritualem coniunctionem coram deo et intus in conscientia, Christus caput est viri ac mulieris absque discrimine: quia illic neque masculi neque feminae habetur respectus. quantum ad externam compositionem et decorum politicum, Christum vir et virum mulier sequitur, ita ut non sit idem gradus, sed locum habeat inaequalitas ista.

4. Πᾶς ἀνὴρ προσευχόμενος u. s. w.] Es folgt, wie gesagt, aus diesen Worten keineswegs, daß Männer in der Cor. Gemeinde mit bedecktem Haupte beteten und geistliche Vorträge hielten (über das Wort προφητεύειν vergl. unten Cap. XII) sondern der Sinn braucht nur zu sein: Für einen Mann allerdings schickt es sich nicht, in der Gemeinde mit bedecktem Haupte zu erscheinen: (anders aber ist es mit dem Weibe, V. 5). — καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὑτοῦ (αὐτοῦ).] Daß Paulus ein Wortspiel macht (und eigentlich etwas spitzfindig argumentiert), haben schon die meisten Ausll. eingestanden. Bullinger sagt: In vocabulo capitis venuste ludit, omne id quod decoris aut dedecoris capiti obtingit humano, hoc est homini ipsi viro aut mulieri, referens ad illud, ut sic dicam, imaginarium caput. Die Worte heißen nun einerseits: er schändet sein Haupt, nämlich insofern er sich nicht als einen freien darstellt; andererseits: er schändet Christum (der V. 3 sein Haupt genannt wird), insofern er die Würde, die ihm dieser übertragen hat, nicht geltend macht. — κατὰ κεφαλῆς ἔχων, nämlich τί, eine Hauptbedeckung tragend. Einige beziehen die Worte auch zugleich auf das Tragen eines langen, unverschnittenen Haupthaares: allein daran denkt Paulus hier wohl noch nicht; was V. 14 vorkommt: ἀνὴρ ἐὰν κομᾷ, ἀτιμία αὐτῷ ἐστιν, ist ja dort nicht als etwas

wirklich vorkommendes erwähnt, sondern nur als etwas absurdes gesetzt. —

5. προσευχομένη ἢ προφητεύουσα.] Die meisten Ausll. haben hier eine große Schwierigkeit gefunden, indem Paulus hier das προσεύχεσθαι und προφητεύειν den Weibern zu erlauben scheint, da er es ihnen doch unten 14, 34 (vgl. 1 Tim. 2, 12) verbietet. Allein mit Recht bemerkt Neander (S. 126): Wir müssen jenen scheinbaren Widerspruch so auflösen, daß Paulus an unserer Stelle bloß beispielsweise redet von dem, was in der Cor. Gemeinde geschah, sich die Rüge für einen besondern Ort vorbehaltend. Aehnlich Calvin: Responderi potest apostolum hic unum improbando alterum non probare.

καταισχύνει τὴν κεφαλὴν ἑαυτῆς (αὐτῆς).] Wieder im Doppelsinne: sie schändet ihr Haupt, sich selbst, insofern sie die Sitte verletzt; ihren Mann (der V. 3 κεφαλὴ γυναικὸς genannt wird) theils aus demselben Grunde, theils insofern sie nicht das Zeichen ihrer Unterwürfigkeit trägt. Das Erstere, die Beschimpfung ihrer eigenen Ehre, wird Vers 5 von den Worten ἓν γάρ bis Vers 6 κατακαλυπτέσθω auseinandergesetzt; das Letztere, die Beschimpfung ihres Mannes, V. 7 — 10.

ἓν γάρ ἐστι καὶ τὸ αὐτὸ τῇ ἐξυρημένῃ.] Man sollte eigentlich erwarten τῷ ἐξυρῆσθαι: dies (daß sie unbedeckten Hauptes erscheint) ist eben so schlimm, als wenn sie geschoren wäre, (von welchem Letzteren jeder sogleich das Unpassende, das Beleidigende einsieht).

6. Deductio ad absurdum: Denn wenn ein Weib unbedeckt geht (über οὐ Winer S. 405), so mag sie sich auch scheeren lassen, = so folgt, daß sie sich auch scheeren lassen darf (über diesen Gebrauch des Imperat. Winer S. 258).

7. Das γάρ ist ganz allgemein gehalten: in allem Vorhergehenden war die Hauptsache, zu beweisen, daß der Mann unbedeckten, das Weib bedeckten Hauptes erscheinen sollte; hierfür wird nun ein neuer Grund mit γάρ eingeführt. — οὐκ ὀφείλει κατ.] Die Negation gehört eigentlich zu κατ., denn der Sinn ist: debet non operiri; bei der Stellung aber, die hier stattfindet, sind die beiden Wörter ὀφ. und κατακ. als Ein Ganzes zu nehmen und das οὐκ ist stark zu betonen. Vergl. Winer S. 456. — Als Grund nun, warum der Mann sich nicht bedecken

soll, wird angeführt, weil er εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ist, d. h. weil in ihm die Herrschaft sich darstellen soll; als Grund aber, warum vom Weibe das Gegentheil verlangt wird, weil sie δόξα ἀνδρός ἐστιν. Absichtlich läßt Paulus hier das Wort εἰκών weg; denn stände es, so würde nach der Analogie folgen, daß das Weib wieder die Herrschaft des Mannes active repräsentieren sollte, wie der Mann die Gottes; Paulus will aber sagen, daß sie es passive, durch Unterwürfigkeit, soll: im Weibe zeigt sich der Ruhm des Mannes, insofern sie ihm gehorcht. Man sieht jedoch, daß die Argumentation nicht gerade sehr strenge geführt ist, wie wir dergleichen ja öfter bei'm Paulus, namentlich im Galaterbriefe, finden. Uebrigens bemerkt Calvin: **Eadem nunc quaestio de imagine moveri potest, quae antea de capite: creatus enim est uterque sexus ad imaginem Dei: neque minus feminas quam masculos ad illam imaginem reformari iubet Paulus. Sed imago, de qua nunc loquitur, ad ordinem coniugalem refertur: ideoque pertinet ad praesentem vitam, non autem in conscientia sita est. Haec est simplex solutio: non hic tractari de innocentia et sanctitate quae peraeque mulieribus et viris convenit, sed de praestantia quam Deus viro contulit, ut mulierem antecelleret. In hoc superiore dignitatis gradu conspicitur Dei gloria,** ***sicuti relucet in omni principatu.***

V. 9. Paulus bezieht sich auf die Schöpfungsgeschichte des Weibes, 1 Mos. 2, 21.

10. Διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς.] Ἐξουσία ist hier: die Gewalt des Mannes über das Weib. Diese soll das Weib auf dem Haupte tragen, d. h. durch das, was sie auf dem Haupte trägt, andeuten: **potestatem viri in se debet prae se ferre in capite.** Diese Erklärung, der schon die besten alten Ausll. folgen, scheint die einfachste und natürlichste, so daß durch sie die anderen (es soll z. B. nach Einigen ἐξουσία wirklich an sich eine Kopfbedeckung bedeuten) unnöthig werden. Auch die Worte: διὰ τοὺς ἀγγέλους haben zu vielen mehr gelehrten, als zur Sache gehörigen und nothwendigen Untersuchungen Anlaß gegeben. So hat man gemeint, daß sie entweder Kundschafter der Heiden, oder die christlichen Lehrer und Vorsteher, oder auch böse Engel (der letztern

Meinung scheint auch Usteri S. 419 nicht abgeneigt) gemeint sein sollten, insofern dieselben durch den Anblick der Weiber verführt werden könnten. Allein ἄγγελοι ohne allen Zusatz möchte wohl schwerlich irgend eine von diesen Bedeutungen haben, und, was noch wichtiger, es berechtigt uns nichts, anzunehmen, daß der Schaden, den Paulus verhüten will, in der Verführung zur Wollust bestehe: vielmehr scheint verhütet werden zu sollen, daß die Sitte, der Anstand (ὁ κόσμος, τὸ πρέπον) durch eine übel verstandene Freiheit der Weiber in Nachahmung der Männer, verletzt werde. Darum ist das Beste, daß man ἄγγελοι, wie sonst im N. T., für gute Engel nimmt, welche sich freuen, wenn alles in der Gemeinde nach Anstand und Sitte hergeht. Vergl. die richtige Bemerkung des Grotius: **Si alibi velatae esse volunt mulieres, certe in ecclesia tales esse debent, ubi par est omnia geri summa cum verecundia ordinemque et decorem servari, quippe ubi non tantum adsint homines, sed et ipsi dei angeli, sicut Cherubim erant in templo ad significandam angelorum praesentiam. Sic et in synagoga angeli esse crediti, vid. Deut. 33, 2 et interpp. Hebraeos ad initium Ps. 82. Philo libro** περὶ φιλανθρωπίας **de Mose:** ὑμνῳδίας ἐποιεῖτο διὰ πᾶν συμφωνίας καὶ ἁρμονίας εἶδος, ἣν κατακούουσιν ἄνθρωποί τε καὶ ἄγγελοι λειτουργοί u. s. w. Diese Auslegung haben auch schon mehrere der Alten, z. B. Chrysostomus, der zu den Worten διὰ τοῦτο sagt: διὰ ταῦτα τὰ εἰρημένα ἅπαντά, φησι, μᾶλλον δὲ οὐ διὰ ταῦτα μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ τοὺς ἀγγέλους. εἰ γὰρ τοῦ ἀνδρὸς καταφρονεῖς, φησι, τοὺς ἀγγέλους αἰδέσθητι. Doch verdienen auch zwei andere Erklärungen angeführt zu werden. Die eine hat Heydenreich (S. 188): **aut, si mavis, angelorum mentionem facit apostolus, quoniam angeli modesti atque humiles dei ministri, deum laudantes ad summam humillimamque erga numen reverentiam significandam vultum tegant, Es. 6, 2:** διὰ τοὺς ἀγγέλους **est formula obsecrandi.** Die andere Auslegung finden wir bei Theodoret, welcher nicht an Engel im Allgemeinen denkt, sondern nach der schönen altchristlichen Vorstellung, die schon Christus selbst bei'm Matth. 18, 10 ausspricht, an den besondern Engel eines jeden, den sie beleidigen würde, wenn sie die Sitte verletzte. Τὸ κάλυμμα ἐξουσίαν ἐκάλεσεν, ἀντὶ τοῦ, δεικνύτω τὴν ὑποταγὴν

ἑαυτὴν συστέλλουσα, καὶ οὐχ ἥκιστα τῶν ἀγγέλων ἕνεκα, οἵ ἐφεστᾶσι τοῖς ἀνθρώποις τὴν τούτων κηδεμονίαν πεπιστευμένοι. οὕτω καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν (12, 15)· οὐκ ἔστιν αὐτός, ἀλλ' ὁ ἄγγελος αὐτοῦ ἐστι. καὶ ὁ κύριος· ὁρᾶτε μὴ καταφρονήσητε ἑνὸς τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ. ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ὅτι οἱ ἄγγελοι αὐτῶν διὰ παντὸς βλέπουσι τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός ἐμοῦ τοῦ ἐν οὐρανοῖς.

11. *Πλὴν οὔτε* u. s. w.] Chrysost.: Ἐπειδὴ πολλὴν ὑπεροχὴν ἔδωκε τῷ ἀνδρί, εἰπὼν ὅτι ἐξ αὐτοῦ ἡ γυνὴ καὶ δι' αὐτὸν καὶ ὑπ' αὐτόν, ἵνα μήτε τοὺς ἄνδρας ἐπάρῃ πλέον τοῦ δέοντος μήτε ἐκείνας ταπεινώσῃ, ὅρα πῶς ἐπάγει τὴν διόρθωσιν, λέγων· πλὴν οὔτε κ. τ. λ. —

12. *ὥσπερ γὰρ ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός, οὕτω καὶ ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικός· τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ.*] Chrysost. Μὴ γάρ μοι, φησί, τὰ πρῶτα ἐξέταζε μόνα, μηδὲ τὴν δημιουργίαν ἐκείνην. ἂν γὰρ τὰ μετὰ ταῦτα ζητῇς, ἑκάτερος ἑκατέρου αἴτιος, μᾶλλον δὲ οὐδὲ οὕτως ἑκάτερος ἑκατέρου, ἀλλ' ὁ θεὸς ἁπάντων.

13. Der Apostel führt noch einen neuen Grund für seine Sache an. Schon das natürliche Gefühl für Schicklichkeit lehrt, daß, während es abgeschmackt sein würde, wenn ein Mann das Haar lang wachsen lassen oder wohl gar nach Art der Weiber flechten wollte, dies für das Weib eine große Zierde ist. Es folgt übrigens aus diesen Worten des Paulus, wie schon zu V. 4 bemerkt, gar nicht, daß eins oder das andere bei den Corinthern vorgekommen. Paulus will nur eine Analogie bringen; er hatte V. 4 gesagt, unbedeckten Hauptes zu gehen sei für ein Weib eben so schlimm, als verschoren zu gehen; wenn also hinsichtlich des Haupthaares der Unterschied beobachtet wird, so sollte er es auch hinsichtlich der Hauptbedeckung. — *ὅτι ἡ κόμη ἀντὶ περιβολαίου δέδοται.*] Schon die Natur hat dem Weibe das lange Haar statt einer Hauptbedeckung gegeben, und damit gewissermaßen angedeutet, daß es bedeckt sein soll. Theodoret: Εἰ αὐτὴ τιμὴν ἡγεῖται τὴν κόμην, καὶ ἀτιμίαν τὴν ταύτης ἀφαίρεσιν, λογιζέσθω ὡς ἀτιμάζει τὸν τὴν κόμην δεδωκότα μὴ μετὰ τῆς προσηκούσης αἰδοῦς καὶ τιμῆς προσιοῦσα.

16. Die meisten ziehen diesen Vers noch zum Vorhergehenden und machen erst mit dem Worte θεοῦ den Abschnitt, so

daß Paulus zum Schlusse seiner Vorschriften sagt: Niemand dürfe sich ihnen widersetzen, da sie vor allen Gemeinden beobachtet werden. — *Εἴ τις δοκεῖ φιλ. εἶναι.*] Wenn jemand glaubt streitsüchtig sein zu dürfen. Winer S. 494. Nach diesen Worten ist übrigens, wie oben 7, 1: so wisse er, hinzuzudenken. — *τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν.*] Die Sitte, zu erlauben, daß die Weiber unbedeckt erscheinen. Weniger passend meint Chrysost., daß die Gewohnheit, streitsüchtig zu sein, zu verstehen sei. — Lachmann zieht diesen Vers schon zum Folgenden, so daß das *φιλόνεικος εἶναι* auf die *σχίσματα*, die V. 18 erwähnt werden, geht. Er liest V. 17: *τοῦτο δὲ παραγγέλλων, οὐκ ἐπαινῶν ὅτι* u. s. w., in dieser Weise: Dies (daß wir und die übrigen Gemeinden nicht die Sitte haben, streitsüchtig zu sein) verkündige ich, indem ich es mißbillige, daß u. s. w.

Folgt man aber der gewöhnlichen Abtheilungsweise und Lesart, so ist der Sinn von V. 17: Indem ich dieses verkündige (gleichsam: bei dieser Gelegenheit), kann ich den Tadel nicht unterdrücken darüber, daß u. s. w. — *ὅτι οὐκ εἰς τὸ κρεῖττον, ἀλλ' εἰς τὸ ἧττον συνέρχεσθε.*] Die Meisten erklären dies: daß Eure Zusammenkünfte nicht zu Eurer Besserung, sondern zu Eurer Verschlechterung statt finden. Dies scheint jedoch zu allgemein, da der Apostel im Folgenden nicht von den **Früchten** jener Versammlungen, sondern von diesen **selbst** spricht. Daher ziehe ich die Erklärung vor, daß das *κρεῖττον* und *ἧττον* auf die Beschaffenheit der Versammlungen selbst geht, in dieser Weise: ich mißbillige, daß Ihr Eure Versammlungen so haltet, daß sie nicht besser, sondern schlechter werden. Theophyl.: *Ἔδει ὑμᾶς εἰς τὸ κρεῖττον προβαίνειν, καὶ τὰς συνελεύσεις ποιεῖσθαι φιλοτιμοτέρας· ὑμεῖς δὲ ἠλαττώσατε καὶ τὸ ἤδη κρατῆσαν ἔθος· καὶ συνέρχεσθε μὲν ἐν τῇ μιᾷ ἐκκλησίᾳ οὐ μὴν, ὥστε συνδειπνεῖν.*

Das *συνέρχεσθαι* ist hier von den Zusammenkünften zu den Agapen gebraucht, welche bekanntlich in der ältesten christlichen Zeit mit der Feier des Abendmahls verbunden waren, bald aber wegen der Mißbräuche, die dabei stattfanden und über die der Apostel an unserer Stelle schon so hart klagt, davon getrennt und im IV. Jahrh. sogar durch Concilienschlüsse förmlich verboten wurden.

18. *Πρῶτον μὲν γάρ* u. s. w.] Viele meinen, daß mit den Wörtern *σχίσματα* und *αἱρέσεις* schon eben jene Unordnungen bei'm Speisen verstanden seien, allein diese möchten doch schwerlich geradezu mit jenen Namen belegt sein können, und das Wort *πρῶτον* deutet doch an, daß der Apostel erst etwas anderes vorbringen will. Es scheint daher besser, jene *σχ.* und *αἱρ.* erst allgemein für die aus den Secten entstandenen und auch in den Versammlungen sichtbaren Trennungen zu nehmen, von denen jene besondere *ἀταξία* die Folge war, die denn von V. 20 an eigends gerügt wird. Zwar könnte das *οὖν* daselbst glauben machen, daß von ganz demselben, wovon V. 18, die Rede sein solle; allein man kann sich auch recht wohl denken, daß der Apostel mit dieser Partikel nach der Parenthese nun zu etwas Besonderem übergeht. Theophyl. *Οὐκ εὐθὺς εἰς τὸν περὶ τῶν τραπεζῶν λόγον εἰσβάλλει, ἀλλὰ πρότερον πλήττει αὐτοὺς, ὅτι σχίσματα ἐν αὐτοῖς εἰσι. Καὶ γὰρ ὄντως διότι ἀπεσχισμένοι ἦσαν, διὰ τοῦτο ἰδίᾳ ἤσθιον ἕκαστος.* — *ἐν ἐκκλησίᾳ*] Nicht wie viele Ausll. wollen, am Versammlungsorte, in dem zum Gottesdienste bestimmten Hause, sondern, wegen der Abwesenheit des Artikels, mehr adverbiell: versammlungsweise, d. h. so daß Ihr eine förmliche Versammlung bildet. So steht es nicht gerade pleonastisch. — *καὶ μέρος τι πιστεύω· δεῖ γάρ* u. s. w.] Wahrscheinlich hatte der Apostel dies, daß sich auch in den Versammlungen das Sectenwesen praktisch nachtheilig zeige, ebenfalls von den oben erwähnten Angehörigen der Chloe gehört; nun sagt er: ich glaube diesem Gerüchte leider um so mehr, da es in der Natur der Sache liegt, daß jenes unvermeidlich ist.

Chrys.: *Αἱρέσεις ἐνταῦθα, οὐ ταύτας λέγων τὰς τῶν δογμάτων, ἀλλὰ τὰς τῶν σχισμάτων τούτων. εἰ δὲ καὶ τὰς τῶν δογμάτων ἔλεγεν, οὐδὲ οὕτω λαβὴν ἐδίδου. καὶ γὰρ ὁ Χριστός φησιν* (Matth. 18, 7), *ἀνάγκη ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα, οὐ τὴν ἐλευθερίαν τῆς προαιρέσεως λυμαινόμενος, οὐδὲ ἀνάγκην τινὰ καὶ βίαν ἐφιστὰς τῷ βίῳ, ἀλλὰ τὸ πάντως ἐσόμενον ἐκ τῆς πονηρᾶς τῶν ἀνθρώπων γνώμης προλέγων, ὅπερ ἔμελλε γίνεσθαι, οὐ διὰ τὴν αὐτοῦ πρόῤῥησιν, ἀλλὰ διὰ τὴν τῶν ἀνιάτως ἐχόντων γνώμην* (sondern wegen der Gesinnung der unheilbar Bösen). *οὐ γὰρ ἐπειδὴ προεῖπε, ταῦτα ἐγίνετο, ἀλλ'*

ἐπειδὴ πάντως ἔμελλε γίνεσθαι, διὰ τοῦτο προεῖπεν. ἐπεὶ, εἰ ἀνάγκης ἦν τὰ σκάνδαλα, καὶ μὴ γνώμης τῶν εἰσαγόντων αὐτά, περιττῶς ἔλεγεν, οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ, δι᾽ οὗ τὰ σκάνδαλα ἔρχεται. — ἵνα οἱ δόκιμοι u. s. w.] Das ἵνα verliert auch hier seine Grundbedeutung nicht, obgleich schon die Alten, wie Chrysostomus u. A., meinen, es sei hier nicht ätiologisch, sondern ekbatisch gebraucht, und als analoge Stellen Joh. 9, 39 und Röm. 5, 20 anführen. Der Gebrauch dieser Partikel an den genannten Stellen ist nicht aus einer sprachlichen Licenz, sondern aus der religiösen Weltansicht, von der der Redende ausgeht, zu erklären. Der Vorstellung nun, daß Gott das Böse, welches er zuläßt, zu dem Zwecke braucht, daß das Gute dadurch desto heller dastehe, liegt die Wahrheit zum Grunde, daß es der Begriff des Bösen ist, die Negation des Guten zu sein, daß mit der Freiheit, dem Guten, dem Aufgeben des Fürsichseins, die Unfreiheit, das Böse, das Beharren im Fürsichsein gesetzt ist. Die Vorstellung aber faßt den Begriff der Sache als einen (ihr äußerlichen) Zweck, und fragt so z. B. nach dem Zweck der Welt, statt nach ihrem Begriffe zu fragen.

20. οὐκ ἔστι κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν.] Einige nehmen das ἔστι für ἔξεστι: non licet dominicam coenam edere; andere ergänzen τοῦτο, nämlich τὸ συνέρχεσθαι: wenn Ihr zusammenkommt, so ist dies nicht das Essen (die Feier) des Mahles des Herrn. Der Ausdruck κυριακὸν δεῖπνον umfaßt hier, wie Usteri S. 299 richtig bemerkt, das Ganze, sowohl das Abendmahl im engeren Sinne, als die demselben damals gewöhnlich vorangehende Agape. Aber es ist, und dies tadelt Paulus, bei den Corinthern kein wahrhaftes Mahl des Herrn, bei dem vor allem Eintracht herrschen und alle Ein Leib sein sollten (10, 17).

21. ἕκαστος — ἐν τῷ φαγεῖν.] Denn bei'm Speisen (bei'm eigentlichen Mahle, im Gegensatze zur Eucharistie; das ἐν τῷ φαγεῖν steht also nicht pleonastisch) verzehrt jeder (Wohlhabende; denn diese konnten nur etwas mitbringen), was er mitgebracht hat (τὸ ἴδιον δεῖπνον) im Voraus (bevor den Aermeren etwas gegeben ist), und so ist die Folge, daß der Aermere hungert, während der Reichere Ueberfluß hat (ὃς μὲν πεινᾷ, ὃς δὲ μεθύει).

22. γάρ] Es ist schimpflich, daß Ihr die Versammlun- der Gemeinde zu Stätten zur Schmauserei macht. Denn [ha]bt Ihr nicht Privathäuser, um Mahle zu halten? — ἐπαι-νέσω ὑμᾶς;] Winer S. 229. —

23. Ἐγὼ γὰρ ἔλαβον u. s. w.] Denn die Einsetzung [de]s Mahles, wie sie der Herr selbst machte und ich sie durch [Tr]adition überkommen habe, ist eine ganz andere. — ἀπὸ τοῦ [κυ]ρίου.] Wahrscheinlich ist absichtlich diese Präposition, nicht [πα]ρά, gewählt, zur Andeutung, daß der Apostel das Folgende [nic]ht unmittelbar, sondern mittelbar vom Herrn her, überkom-[men] habe. Denn an eine besondere übernatürliche Offenbarung [zu] denken, wie selbst Neuere wollten, ist gar kein Grund vor-[han]den. — ὅτι ὁ κύριος u. s. w.] Die fast wörtliche Ueber-[ein]stimmung dieser Stelle mit der Einsetzung in den Evangelien [ist] von hoher Wichtigkeit, theils weil sie beweist, daß Paulus [über]haupt in den wichtigsten Dogmen des Christenthums sehr [lau]tere Quellen der Tradition gehabt hat, theils weil sie auch, [wie] mich dünkt, ein bedeutendes Moment in der Untersuchung [übe]r den Ursprung der großen Uebereinstimmung der synoptischen [E]vangelien unter sich, abgeben kann.

Die ausführliche Erörterung nun über die Einsetzungsworte [selb]st und über ihr Verhältniß zu der späteren Kirchenlehre ge-[hö]rt für den Commentar zu den Evangelien; Andeutungen dazu [sin]d schon in den Anmerkungen zum vorigen Cap. gegeben. [V]ergl. auch Usteri S. 298. Für die Entwickelung der eigen-[t]hümlichen Paulinischen Lehre ist am wichtigsten die Folgerung, [die] der Apostel (von den Worten ὥστε ὃς ἂν ἐσθίῃ u. s. w. V. 27 — an) zieht, in unmittelbarem Bezuge auf die Corinther, [v]on denen so manche das Abendmahl unwürdig genossen. Un-[w]ürdig genießt es aber jeder, der gerade bei derjenigen Hand-[lu]ng, die ein Symbol der Einheit mit Christo und so mit allen [G]emeindegliedern (10, 17) sein soll, seinen Bruder beleidigt; [v]on ihm wird gesagt, daß er ἔνοχος τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵ-[μ]ατος τοῦ κυρίου ist: denn Christus ist selbst in den Gliedern [s]einer Gemeinde geistig gegenwärtig, und hat gesagt: was Ihr [i]hnen gethan habt, das habt Ihr mir gethan (Matth. 25, 40). [E]s ist also nicht genug, wenn man die Worte: ἔνοχ. τοῦ σ. κ. [τ]. αἱμ. erklärt: der ist so schlecht, daß er, wenn er unter denen,

die den Herrn richteten, gewesen wäre, er ihn mit verurtheilt haben würde; sondern wie es die Macht des Geistes ist, sich im rechten Genusse des Abendmahls die Früchte des Todes Christi zum Leben durch den Glauben anzueignen, so daß der Mensch sagen kann: für mich ist Christus gestorben: so umgekehrt macht der bewußte Mißbrauch des Sacraments die Schuld am Tode Christi zu einer absolut gegenwärtigen. — ἔσται] Das Fut. steht hier wegen ὃς ἄν, wie sonst in der apodosis nach ἐάν. —

28. Δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος u. s. w.] Da die Schuld, die er auf sich ladet, so groß ist, so prüfe sich der Mensch vielmehr (Winer S. 377) zuvor. — Ueber den Grund der Nothwendigkeit dieser Selbstprüfung sagt Rosenkranz (Enc. S. 52) treffend: „Wie das Bekenntniß der Taufe die Erkenntniß des Glaubens, so fordert die Feier des Abendmahls die Erkenntniß seiner selbst. Der Befestigung des Willens, ein mit der Idee der Menschheit übereinstimmendes Leben zu führen, kommt es auf das Tiefste entgegen, weil es dem Menschen unmittelbar die Gewißheit giebt, daß die Aufgabe, die er zu lösen hat, an und für sich schon gelöst ist [in Christo], und daß also die Wirklichkeit eines göttlich freien Lebens, wie er es sich ersehnt, nicht unmöglich ist. Wer aber leichtsinnig das Abendmahl ohne Reue über sein Böses und ohne den Willen, der ewigen Idee gemäß zu leben, genießt, der ißt und trinkt sich selbst das Gericht und verurtheilt sich durch seinen selbstbewußten Unglauben, von dem göttlichen Geist und von der Seligkeit seiner Gemeinschaft ausgeschlossen zu sein."

29. κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει.] Der bewirkt sich durch's Essen und Trinken Verdammniß, das Verdammungsurtheil. Das κρίμα ist hier ganz allgemein ausgedrückt: es kann aber, nach Pauli Ansicht, wie die folgenden Verse lehren, ein doppeltes sein: zuerst zeigt es sich in irdischen Strafen, welche den Zweck haben, vermittelst Reue und Selbstverurtheilung zu erziehen und zu bessern; erfolgt die Besserung aber nicht, so werden die Bösen am Tage des Gerichtes mit der Welt auf ewig verdammt (σὺν τῷ κόσμῳ κατακρίνονται).

μὴ διακρίνων τὸ σῶμα τοῦ κυρίου.] Chrys. μὴ ἐξετάζων, μὴ ἐννοῶν, ὡς χρή, τὸ μέγεθος τῶν προκειμένων, μὴ λογιζόμενος τὸν ὄγκον τῆς δωρεᾶς. Beza: Discernere cor-

pus domini dicitur, qui dignitatis illius habet rationem, ut a ceteris rebus distinguat, ac proinde summa cum reverentia ad hunc panem et hoc poculum, non tanquam ad ordinarios et corporibus alendis destinatos cibos, sed tanquam ad mysteria (nach Paulinischem Lehrbegriffe wohl besser symbola) rei omnium pretiosissimae, accedat. —

30. *Διὰ τοῦτο* u. s. w.] Deßhalb, nämlich weil so viele unwürdig essen und sich so die Verdammniß zuziehen, hat Gott über Euch verdiente Strafen verhängt.

31. *Εἰ γὰρ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν* u. s. w.] (Diese Strafen würde Gott nicht schicken, wenn wir ihm durch Reue zuvorkämen:) denn wenn wir uns selbst beurtheilten (und zwar, wie hier aus dem Zusammenhange einleuchtet, verurtheilten und somit besserten), so würden wir nicht gerichtet.

33. *ἀλλήλους ἐκδέχεσθε.*] Wartet einer auf den andern: die Reichen sollen nicht schnell das von ihnen Mitgebrachte verzehren, sondern es zur gemeinschaftlichen Vertheilung hingeben. Theophyl.: *οὐκ εἶπεν, ἀλλήλοις μετάδοτε, ἀλλ', ἐκδέχεσθε, δεικνύων ὅτι κοινά εἰσι τὰ ἐκεῖσε εἰσφερόμενα καὶ δεῖ ἀναμένειν τὴν κοινὴν συνέλευσιν.* — *εἴ τις πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω.*] Wenn jemand so großen Hunger hat, daß er die Vertheilung nicht erwarten kann, so esse er lieber erst zu Hause.

34. *Τὰ δὲ λοιπά.*] Wahrscheinlich ist nicht von Vorschriften über andere Gegenstände, sondern von der Anordnung des Obigen im Einzelnen, die Rede.

Vierter Abschnitt, Cap. XII bis XIV.

Der Apostel geht nun zu Vorschriften über einen andern Gegenstand, den rechten Gebrauch der Sprachengabe, über, und setzt ihr Verhältniß zu den andern Geistesgaben auseinander. Wahrscheinlich hatten auch darüber die Corinther ihm Fragen vorgelegt. Er antwortet, daß Jeder im Geiste rede, der Jesum als den Herrn anerkenne, und daß diese Anerkennung genug Beweis sei, daß er den Geist empfangen habe: daß aber dieser Geist sich auf verschiedene Weise äußere, ohne darum aufzuhören, derselbe Geist zu sein. Darum sei keine Gabe desselben über die andere zu stellen: denn die Gemeinde

gleiche einem lebendigen Leibe, an dem ein Glied so nöthig als das andere sei, wenn auch eins mehr Ehre, als das andere, genieße. (XII, 1—31). Ebendarum, weil im Ganzen Einheit sein solle, bedürfe es vor allem der Liebe, durch welche die Geistesgaben erst ihren wahren Werth bekommen; dies giebt dem Apostel Veranlassung, das Wesen der Liebe recht eindringlich darzustellen und besonders ihre ewige Dauer, nach welcher sie alle andern Geistesgaben überlebt, hervorzuheben. Darum solle man nach ihr zuerst streben, ohne indessen die Sprachengabe zu verachten (XIII, 1—XIV, 1). Unter den Geistesgaben seien jedoch diejenigen die vorzüglicheren, welche unter allen Verhältnissen zur Erbauung der Gemeinde beitragen, insofern ihre Aeußerungen an sich verständlich seien und nicht erst eines Auslegers bedürfen, welches letztere ja namentlich bei der Sprachengabe der Fall sei, weshalb diese mit steter Rücksicht auf die Verhältnisse anzuwenden (XIV, 2—25). Daher giebt der Apostel nun nähere Vorschriften, wie es bei den Versammlungen der Gemeinde gehalten werden solle, und dringt vorzüglich darauf, daß alles nach der Ordnung zugehe, wohin auch gehört, daß die Weiber in der Gemeinde schweigen (26—40).

Capitel XII.

1. *Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν.*] Einige nehmen das Wort *τῶν πν.* für den Genitiv des Masc., andere für den des Neutr. An sich ist dies ziemlich gleichgültig, wenn man nur über die **Bedeutung** des Wortes an unserer Stelle einig ist. Fast alle nun halten *τὰ πνευματικά* für gleichbedeutend mit *τὰ χαρίσματα*, die Geistesgaben im Allgemeinen (über die sogleich unten weiter die Rede sein wird), und *οἱ πνευματικοί* für die mit jenen Ausgerüsteten. Allein Heydenreich bemerkt mit Recht, daß das Wort *πνευματικός* hier wohl in speciellerer Bedeutung stehe und den **mit Zungen Redenden** (siehe V. 10) bezeichne; denn in unserm Abschnitte kommt es nur so vor, nämlich 14, 1 und 37, wo der *πνευματικός* dem *προφήτης*, die *πνευματικά* der *προφητεία* entgegengesetzt werden, welches nicht möglich wäre, wenn *πνευμ.* in jener allgemeinen Bedeutung genommen sein sollte, da die *προφητεία* nach des Apostels Ausspruch ebenfalls eine Geistesgabe. Ueberhaupt ist ja der eigentliche Zweck des Apostels in unserm Abschnitte, über die in Zungen Redenden zu sprechen und er wird nur gezwungen, zugleich im Allgemeinen von den Geistesgaben zu reden, um zu zeigen, daß die Sprachengabe weder die einzige, noch die vorzüglichste

Geistesgabe sei. Darin aber, daß er das Wort πνευμ. in jener speciellen Bedeutung nimmt, scheint er absichtlich der Ausdrucksweise der Corinther zu folgen, welche eben die Sprachengabe überschätzten und die mit ihr Begabten vorzugsweise πνευματικούς nannten. Nur bei dieser unserer Annahme wird, wie wir gleich sehen werden, der ganze Gang der Paulinischen Argumentation gehörig deutlich. — Fragt man nun, ob das Wort πνευματικῶν Gen. Masc. oder Neutr. sein solle, so ist (da in den angezogenen Stellen sowohl οἱ πνευματικοί als τὰ πνευματικά vorkommt, und somit die Wahl gestattet ist), wahrscheinlicher, daß Paulus das Neutr. im Sinne gehabt, worauf die Analogie führt, daß er die übrigen Abschnitte seines Briefes meist mit Erwähnung von Sachen, nicht von Personen, einführt (vergl. 5, 1. 7, 1. 8, 1).

2. *Οἴδατε ὅτι ἔθνη ἦτε* u. s. w.] Der richtige Zusammenhang scheint einzig dieser zu sein: Ich will Euch über die Sprachengabe nicht meine Meinung vorenthalten. Um Euch über dieselbe zu belehren, brauche ich Euch nur zunächst an die Zeit, da Ihr noch Heiden waret, zu erinnern. Ihr wißt, daß, als Ihr damals Euch zu den stummen Götzenbildern führen ließet, Ihr gar keine Wirkung derselben auf die sie Verehrenden wahrnahmt. Wie sie selbst stumm waren, so blieben es auch ihre Anbeter und aus keinem derselben sprach der Geist. Dies ist der wesentliche Unterschied zwischen damals und jetzt: darum sage ich Euch, daß jeder, der Jesum als den Christ bekennt, vom heiligen Geist getrieben redet (nicht etwa bloß der in Zungen Redende): aber dieser Geist äußert sich auf verschiedene Weise, durch verschiedene Gaben, die jedoch alle Gaben des Einen Geistes sind. — Die übrigen Auslegungen, die z. B. falsche und wahre Propheten und deren Unterscheidung in den Context bringen, sind so wenig bündig, daß es äußerst schwer hält, über sie auch nur zu referieren. Gehen wir daher gleich zur Erklärung des Einzelnen.

οἴδατε ὅτι ἔθνη ἦτε.] Die beste Lesart, aus der die andern: ὅτι oder ὅτι ὅτε entstanden zu sein scheinen, und die den Vorzug der Schwierigkeit hat, dabei aber, wenn sie einmal verstanden ist, trefflich für den Sinn paßt, ist οἴδατε ὅτε ἔθνη ἦτε. Das οἴδ. ὅτε ist Breviloquenz, wie wir ja auch im Deut-

schen sagen: Ihr wißt wohl noch, als das und das geschah, für: Ihr erinnert Euch wohl der Zeit, als es geschah. Paulus will die Corinther nicht sowohl daran erinnern, daß sie Heiden gewesen, als an ihren damaligen Zustand im Vergleich zum jetzigen. — ὡς ἂν ἤγεσθε.] wie Ihr gerade geführt wurdet, soll die Willkühr und Zufälligkeit ausdrücken, da sie noch nicht das bestimmte Kriterium, das er sogleich nennt, hatten.

3. Διὸ γνωρίζω ὑμῖν u. s. w.] „Deshalb (weil Ihr Euch noch jener Zeit erinnert) werdet Ihr einsehen, daß ich wahr rede, wenn ich sage: daß, wie keiner, der im Geiste redet, Jesum verflucht (ihn standhaft verläugnet), so auch umgekehrt jeder, der Jesum wirklich anerkennt, im Geiste redet". Das ganze Gewicht liegt auf der zweiten Hälfte des Verses; ich habe dies dadurch angedeutet, daß ich ein wie zur ersten gesetzt habe. Paulus argumentiert so: „mit demselben Rechte, womit Ihr behaupten werdet, daß niemand, der vom Geiste Gottes getrieben wird, Jesum verflucht, behaupte ich, daß die Anerkennung Jesu als des Herrn schon Zeichens genug ist, zu beweisen, daß er im Geiste Gottes redet." Ganz dasselbe findet sich ja auch 1 Joh. 4, 2 und 3. — Nicht ohne Grund setzt Paulus an unserer Stelle Ἰησοῦν, nicht τὸν Χριστόν: denn es kommt darauf an, daß dieser bestimmte Mensch Jesus als der in's Fleisch gekommene Sohn Gottes anerkannt wird. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß das εἰπεῖν κύριον nicht von einem einzelnen Ausspruche, sondern von dem standhaften Bekenntniß (vergl. die Anm. zu 1, 2) gesagt ist, wie schon aus dem Gegensatz: λέγειν ἀνάθεμα erhellt, welche Ausdruck nicht ein einzelnes Verfluchen Jesu, sondern dies al Zeichen der standhaften Verläugnung desselben b deutet, und mit dem βλασφημεῖν Apostelgesch. 26, 11 syn nym ist.

4. Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσί, τὸ δὲ αὐ πνεῦμα.] Das δέ hat beidemale dieselbe Beziehung, d der Satz τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα ist nur Wiederholung des s im dritten Verse vorgetragenen Gedankens, daß alle Gaben Geistes, so verschieden sie auch seien, Einen und denselbe sprung haben.

Was nun den Begriff der $\chi\alpha\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha\tau\alpha$ betrifft, so heißt an sich freilich $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha$ bei'm Apostel jedes Gut, dessen sich der Christ erfreut, insofern es ja Gnadengeschenk Gottes ist (vergl. 7, 7): in unserm Abschnitte hat es aber doch eine engere Bedeutung, die Neander (S. 113) folgendermaßen bestimmt: „jede vorherrschende Tüchtigkeit eines Einzelnen, in der sich die Kraft und Wirkung des ihn beseelenden heiligen Geistes offenbart, sei es, daß diese Tüchtigkeit als etwas auf unmittelbare Weise durch den H. G. Mitgetheiltes erscheint, oder daß es eine schon vor seiner Bekehrung in dem Einzelnen vorhandene Tüchtigkeit war, welche durch das neue Lebensprincip neu beseelt, geheiligt, gesteigert, dem Einen gemeinsamen höchsten Zweck der innern und äußern Fortentwickelung des Reiches Gottes oder der Gemeinde Christi dienen sollte." Weiter unterscheidet Neander mit Recht verschiedene Erscheinungsformen dieser Thätigkeit des H. G. im Einzelnen: die beiden Gattungen derselben sind schon in den obigen Bestimmungen angedeutet; zur ersten gehören z. B. die $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$, die $\iota\acute{\alpha}\mu\alpha\tau\alpha$, die $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta$ $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\tilde{\omega}\nu$ u. s. w.; zur zweiten dagegen der $\lambda\acute{o}\gamma o\varsigma$ $\sigma o\varphi\acute{\iota}\alpha\varsigma$, $\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\epsilon\omega\varsigma$, die $\kappa\upsilon\beta\acute{\epsilon}\rho\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ u. s. w. Die erstere ist für die Exegese und Dogmatik die schwerere: sie umfaßt, um es mit Einem Worte zu sagen, die wunderbaren Charismen. Ueber diese sind noch einige allgemeinere Bemerkungen nöthig.

Christus selbst hatte den Seinen die Kraft, Wunder zu thun, verheißen (vergl. unter andern: Joh. 14, 12; Marc. 16, 17). Die wunderbare That aber (nach ihrer bestimmten, von der wissenschaftlichen Dogmatik weiter zu entwickelnden und zu rechtfertigenden Bedeutung) besteht in der Bestimmung der Natur durch die Macht des Geistes *) so, daß sie gegen den Willen desselben keinen Widerstand zu leisten vermag. Und zwar findet das Wunder nur statt zur Zeit der Gründung des

*) Vergl. Rosenkranz Enc. S. 160. Man hat hiergegen eingewandt, daß im N. T. ja auch von Bösen erzählt wird, daß sie Wunder thun. Hierauf ist zu antworten, daß es sich sehr wohl denken läßt, wie der böse Geist, der jedoch nur verkehrter Geist ist, auch in dieser Hinsicht, wie im Sittlichen, die Wirkungen des wahren äfft und erlügt, ohne jedoch aus seiner Ohnmacht wirklich herauszukommen.

schen sagen: Ihr wißt wohl noch, als das und das geschah, für: Ihr erinnert Euch wohl der Zeit, als es geschah. Paulus will die Corinther nicht sowohl daran erinnern, daß sie Heiden gewesen, als an ihren damaligen Zustand im Vergleich zum jetzigen. — ὡς ἂν ἤγεσθε.] wie Ihr gerade geführt wurdet, soll die Willkühr und Zufälligkeit ausdrücken, da sie noch nicht das bestimmte Kriterium, das er sogleich nennt, hatten.

3. Διὸ γνωρίζω ὑμῖν u. s. w.] „Deshalb (weil Ihr Euch noch jener Zeit erinnert) werdet Ihr einsehen, daß ich wahr rede, wenn ich sage: daß, wie keiner, der im Geiste redet, Jesum verflucht (ihn standhaft verläugnet), so auch umgekehrt jeder, der Jesum wirklich anerkennt, im Geiste redet". Das ganze Gewicht liegt auf der zweiten Hälfte des Verses; ich habe dies dadurch angedeutet, daß ich ein wie zur ersten gesetzt habe. Paulus argumentiert so: „mit demselben Rechte, womit Ihr behaupten werdet, daß niemand, der vom Geiste Gottes getrieben wird, Jesum verflucht, behaupte ich, daß die Anerkennung Jesu als des Herrn schon Zeichens genug ist, zu beweisen, daß er im Geiste Gottes redet." Ganz dasselbe findet sich ja auch 1 Joh. 4, 2 und 3. — Nicht ohne Grund setzt Paulus an unserer Stelle Ἰησοῦν, nicht τὸν Χριστόν: denn es kommt darauf an, daß dieser bestimmte Mensch Jesus als der in's Fleisch gekommene Sohn Gottes anerkannt wird. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß das εἰπεῖν κύριον nicht von einem einzelnen Ausspruche, sondern von dem standhaften Bekenntniß (vergl. die Anm. zu 1, 2) gesagt ist, wie schon aus dem Gegensatz: λέγειν ἀνάθεμα erhellt, welcher Ausdruck nicht ein einzelnes Verfluchen Jesu, sondern dies als Zeichen der standhaften Verläugnung desselben bedeutet, und mit dem βλασφημεῖν Apostelgesch. 26, 11 synonym ist.

4. Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσί, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα.] Das δέ hat beidemale dieselbe Beziehung, denn der Satz τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα ist nur Wiederholung des schon im dritten Verse vorgetragenen Gedankens, daß alle Gaben des Geistes, so verschieden sie auch seien, Einen und denselben Ursprung haben.

Was nun den Begriff der *χαρίσματα* betrifft, so heißt an sich freilich *χάρισμα* bei'm Apostel jedes Gut, dessen sich der Christ erfreut, insofern es ja Gnadengeschenk Gottes ist (vergl. 7, 7): in unserm Abschnitte hat es aber doch eine engere Bedeutung, die Neander (S. 113) folgendermaßen bestimmt: „jede vorherrschende Tüchtigkeit eines Einzelnen, in der sich die Kraft und Wirkung des ihn beseelenden heiligen Geistes offenbart, sei es, daß diese Tüchtigkeit als etwas auf unmittelbare Weise durch den H. G. Mitgetheiltes erscheint, oder daß es eine schon vor seiner Bekehrung in dem Einzelnen vorhandene Tüchtigkeit war, welche durch das neue Lebensprincip neu beseelt, geheiligt, gesteigert, dem Einen gemeinsamen höchsten Zweck der innern und äußern Fortentwickelung des Reiches Gottes oder der Gemeinde Christi dienen sollte." Weiter unterscheidet Neander mit Recht verschiedene Erscheinungsformen dieser Thätigkeit des H. G. im Einzelnen: die beiden Gattungen derselben sind schon in den obigen Bestimmungen angedeutet; zur ersten gehören z. B. die *δυνάμεις*, die *ἰάματα*, die *γένη γλωσσῶν* u. s. w.; zur zweiten dagegen der *λόγος σοφίας, γνώσεως*, die *κυβέρνησις* u. s. w. Die erstere ist für die Exegese und Dogmatik die schwerere: sie umfaßt, um es mit Einem Worte zu sagen, die wunderbaren Charismen. Ueber diese sind noch einige allgemeinere Bemerkungen nöthig.

Christus selbst hatte den Seinen die Kraft, Wunder zu thun, verheißen (vergl. unter andern: Joh. 14, 12; Marc. 16, 17). Die wunderbare That aber (nach ihrer bestimmten, von der wissenschaftlichen Dogmatik weiter zu entwickelnden und zu rechtfertigenden Bedeutung) besteht in der Bestimmung der Natur durch die Macht des Geistes *) so, daß sie gegen den Willen desselben keinen Widerstand zu leisten vermag. Und zwar findet das Wunder nur statt zur Zeit der Gründung des

*) Vergl. Rosenkranz Enc. S. 160. Man hat hiergegen eingewandt, daß im N. T. ja auch von Bösen erzählt wird, daß sie Wunder thun. Hierauf ist zu antworten, daß es sich sehr wohl denken läßt, wie der böse Geist, der jedoch nur verkehrter Geist ist, auch in dieser Hinsicht, wie im Sittlichen, die Wirkungen des wahren äfft und erlügt, ohne jedoch aus seiner Ohnmacht wirklich herauszukommen.

Christenthums, welche eine Zeit der Gährung ist, in der die Idee noch nicht die ihr angemessene Existenz in der geschichtlichen Wirklichkeit gefunden hat, und um sich diese zu erringen, über den Normalzustand gleichsam übergreift (wozu die erhöhete Thätigkeit des Geistes in gewissen krankhaften Zuständen eine, wenn auch nur entfernte und leicht zu mißbrauchende, Analogie hergiebt). Hierauf ist wohl zu achten; denn es erklärt sich daraus die Relativität des Werthes der Wunder (auf die Christus selbst überall aufmerksam macht, und die auch Paulus im Sinne hat, wenn er vom Mißbrauche der wunderbaren Charismen redet), und das Zurücktreten derselben, so wie die Kirche sich einen festern geschichtlichen Boden erworben hat. Ueber die einzelnen wunderbaren Charismen wird das Nähere sogleich folgen.

5. 6. *καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσι, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος· καὶ διαιρέσεις — ἐν πᾶσιν.*] Es könnte scheinen, als ob in diesen beiden Eintheilungen, zusammengenommen mit der ersten: *διαιρέσεις χαρισμάτων*, drei, den von Vers 7—11 gegebenen, entsprechende Glieder angedeutet werden sollten. Es ist nämlich keinem Zweifel unterworfen, daß Paulus V. 8 fgg. drei Hauptabtheilungen, jede mit Unterabtheilungen macht, wie schon Beza richtig bemerkte. Sie werden durch *ᾧ μέν* V. 8, *ἑτέρῳ δέ* V. 9, und *ἑτέρῳ δέ* V. 10 eingeführt, und die Unterabtheilungen allemal mit *ἄλλῳ δέ* angedeutet. So hätten wir zweimal drei Glieder. Allein sie entsprechen sich nicht: denn wenn man auch den *λόγος σοφίας* und *γνώσεως* als Analogon für die *διακονίαι* nehmen wollte, so finden sich doch schon im zweiten Gliede *χαρίσματα* und *ἐνεργήματα* zusammen. Daher scheint es besser, die angezogenen Worte V. 5 und 6: *καὶ διαιρέσεις διακονιῶν — πᾶσιν* mehr vergleichsweise zu den Worten: *διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσί* zu nehmen, in dieser Weise: Es sind aber Verschiedenheiten der Charismen, und doch Ein und derselbe Geist, wie Verschiedenheiten der Dienstverrichtungen sind, und doch Ein Herr, und Verschiedenheiten der Wirksamkeiten, und doch derselbe Gott, der alles in allen wirkt. So tritt denn vorzüglich die Verschiedenheit der Charismen hervor, was Paulus zu beabsichtigen scheint.

Uebrigens ist die Wahl der drei Ausdrücke: *χαρίσματα,*

διακονίαι und ἐνεργήματα, so wie der ihnen entsprechenden: πνεῦμα, κύριος und θεός [ὁ πατήρ] gewiß nicht zufällig. Theodoret sagt darüber: ἔδειξε πολλὰ μὲν καὶ διάφορα τὰ διδόμενα χαρίσματα, μίαν δὲ τὴν τούτων πηγήν. τὰ γὰρ αὐτὰ ἔφη χορηγεῖσθαι καὶ παρὰ τοῦ παναγίου πνεύματος, καὶ παρὰ τοῦ κυρίου, καὶ παρὰ τοῦ θεοῦ καὶ πατρός. τὰ αὐτὰ γὰρ χαρίσματα καὶ διακονίας καὶ ἐνεργήματα προσηγόρευσε. χαρίσματα δὲ καλεῖται διὰ τὸ κατὰ θείαν δίδοσθαι φιλοτιμίαν· διακονίαι δὲ, ἐπειδὴ δι' ἀνθρώπων τῶν εἰς ταύτην τεταγμένων τὴν λειτουργίαν ἐδίδοντο. — ἐνεργήματα δὲ πάλιν ἐκάλεσε τὰ χαρίσματα ὡς ὑπὸ τῆς θείας ἐνεργούμενα φύσεως. Sollte diese Erklärung im Einzelnen auch nicht ganz treffend sein, so liegt ihr doch das Wahre zum Grunde. Paulus will offenbar sagen: „jene Charismen sind darin einander gleich, daß sie alle Gaben desselben Geistes sind, wie sie es auch darin sind, daß sie alle im Dienste desselben Herrn zur Erbauung der Gemeinde verwandt werden sollen, und darin, daß sie ihren letzten Ursprung in Gott dem Vater haben (ἐξ οὗ τὰ πάντα 8, 6)." Gott der Vater ist aber wiederum eben so sehr Gott der Geist: darum kann der Apostel V. 11 sagen: πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα.

7. Ἑκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον.] Die Erscheinungsformen (Neander S. 114; eigentlich activ: manifestatio spiritus, so daß τοῦ πνεύμ. gen. obiect. und der Sinn dieser ist: es wird jedem eine besondere Weise, wie er den in ihm wirksamen Geist nach außen hin offenbaren soll, gegeben, übergeben, übertragen) dieses Einen Geistes sind aber verschieden, πρὸς τὸ συμφέρον, je nach dem Nutzen, den die Gemeinde daraus ziehen kann, secundum (Winer S. 343, d), nicht, wie Einige wollen, zum Nutzen: denn es soll durch diesen Zusatz der Grund zur Verschiedenheit der Erscheinungen angegeben werden.

8. ᾧ μὲν — κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα.] Dies ist, wie gesagt, die erste Hauptabtheilung und sie scheint solche Geistesgaben zu umfassen, die nicht als wunderbare erscheinen, wohin auch die ἀντιλήψεις und κυβερνήσεις V. 28 gehören möchten. Der λόγος σοφίας und λόγος γνώσεως sind wahrscheinlich Unterarten des allgemeinern χάρισμα διδασκαλίας (vergl. V. 28:

τρίτον διδασκάλους); jener scheint mehr eine praktische, dieser eine theoretische Lehrweise zu bezeichnen (Neander S. 120). *Σοφία* würde sich demnach vorzugsweise z. B. in den Parabeln Jesu, in den paränetischen Stellen der apostolischen Briefe u. s. w. finden; *γνῶσις* dagegen z. B. im Johanneischen Evangelium, namentlich in dessen Anfange, in vielen Stellen der Paulinischen Briefe, namentlich im Römerbriefe u. s. w. — *κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα.*] Das *κατά* wollen einige erklären: nach dem Willen desselben Geistes (vergl. V. 11: *καθὼς βούλεται*); ich möchte es jedoch lieber, wie gewöhnlich, von der Norm verstehen: in beiden Lehrweisen ist es derselbe Geist, der den Lehrenden selbst belehrt.

9. 10. *ἑτέρῳ δὲ πίστις — διακρίσεις πνευμάτων.*] Dies ist die zweite Hauptabtheilung; es ist schwer, das den unter ihr begriffenen Charismen Gemeinsame aufzufinden; das Wunderbare haben sie mit der in der dritten Hauptabtheilung genannten Sprachengabe gemein; es scheint daher am besten, im Gegensatz zu letzterer, bei der das Bewußtsein, der *νοῦς* ganz zurücktrat, das Eigenthümliche in dem bewußten Gebrauch dieser Charismen, der bei ihnen trotz des Wunderbaren (das sie von dem in der ersten Abth. genannten *λόγος σοφ.* und *γνώσ.* unterscheidet) blieb, zu suchen.

πίστις.] Usteri S. 94 meint, das Wort sei hier parallel der *γνῶσις*, als der wissenschaftlichen Erkenntniß des Christenthums und gründlichen Einsicht in die göttlichen Dinge, gebraucht und bezeichne: das vertrauungsvolle Gemüth des Christen. Allein die *πίστις* in dieser Bedeutung ist allen denen, die die andern genannten Geistesgaben besitzen, gemein, und könnte unmöglich mit den letzteren coordiniert werden. Theodoret: *Πίστιν ἐνταῦθα οὐ τὴν κοινὴν ταύτην λέγει, ἀλλ᾽ ἐκείνην, περὶ ἧς μετὰ βραχέα* (13, 2) *φησί, καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάνειν. διὰ γὰρ τὴν τηνικαῦτα* (zur Apostelzeit) *κατέχουσαν ἀπιστίαν, πολλὰ τοιαῦτα ἐθαυματοίργουν εἰς ἔκπληξιν, διὰ τούτων αὐτοὺς* (die noch Ungläubigen) *ποδηγοῦντες πρὸς τὴν ἀλήθειαν.* Neander S. 121: „die durch den Glauben beseelte, gesteigerte praktische Willenskraft.“ Freilich ist das auch den gleich folgenden *χαρίσμασιν ἰαμάτων* und *ἐνεργήμασι δυνάμεων* gemeinsam; allein es läßt sich sehr wohl

denken, daß Paulus entweder mit den Werken der *πίστις* eine besondere, uns jetzt unbekannte Gattung wunderbarer Erscheinungen (z. B. plötzliche Wirkungen Gläubiger auf bisher Ungläubige) bezeichnen, oder auch erst das allgemeine Wort, dann aber die species, *ἰάματα* und *δυνάμεις*, setzen will. Was nun die beiden letztern wunderbaren Gaben betrifft, so haben wir von ihnen hinreichende Nachricht in den Evangelien und der Apostelgeschichte, und um die Art und Weise ihrer Wirksamkeit vorstellig zu machen, braucht nur auf die dort erzählten Heilungen und andern Wunderthaten *) Christi und der Apostel (in denen allen jener oben aufgestellte Begriff des Wunders zum Grunde liegt) verwiesen zu werden. — *ἄλλῳ δὲ προφητεία.*] Dies ist ein hochbegeisterter Vortrag, der mit wunderbarer Gewalt auf das Gemüth der Zuhörer wirkte, bei dem es jedoch ein wesentliches Merkmal ist, daß der Vortragende, der *προφήτης*, sich des Vorgetragenen vollkommen bewußt blieb, auf welchen Unterschied vom *λαλεῖν γλώσσῃ* der Apostel stets aufmerksam macht, und zwar so, daß er dem *προφητεύειν* den Vorzug giebt. Vergl. 14, 1. 3. 4. 5. 24. 39. Diese Geistesgabe diente, wie Neander S. 117 bemerkt, wohl vorzüglich „dazu, die noch nicht Glaubenden, aber für den Glauben nicht Unempfänglichen, zum Glauben zu führen (vergl. die Anm. zu 14, 22 und 24), oder in denen, welche schon zum Glauben gelangt waren, das Glaubensleben neu anzuregen." — *ἄλλῳ δὲ διακρίσεις πνευμάτων.*] Auch 1 Theff. 5, 19. 20

*) Grotius nimmt die *ἐνεργήματα δυνάμεων* für potestas puniendi sontes, qualis exercita in Ananiam et Sapphiram (Apostelgesch. 5, 1), in Bariesum (das. 13, 6), in Hymenaeum et Philetum (Alexandrum, 1 Tim. 1, 20). Auch schon Chrysostomus ähnlich: *ἐνεργήματα δυνάμεων κεκτῆσθαι καὶ χαρίσματα ἰαμάτων, οὐκ ἔστι τὸ αὐτό· ὁ μὲν γὰρ ἔχων χάρισμα ἰαμάτων, ἐθεράπευε μόνον· ὁ δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων κεκτημένος καὶ ἐτιμωρεῖτο. δύναμις γάρ ἐστιν οὐ τὸ ἰάσασθαι μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ κολάσαι, ὥσπερ ὁ Παῦλος ἐπήρωσεν, ὥσπερ ὁ Πέτρος ἀνεῖλεν.* Diese Auslegung empfiehlt sich allerdings sehr dadurch, daß so *δύναμις* eine speciellere Bedeutung bekommt, was wegen der Analogie mit den übrigen **einzelnen** wunderbaren Geistesgaben besser; allein sie ist doch wenigstens nicht sicher: denn die Berufung auf 5, 4 möchte schwerlich viel beweisen, noch weniger aber die auf 4, 20.

empfiehlt der Apostel Prüfung der Propheten. Chrys.: τί ἐστι, διάκρισις πνευμάτων; τὸ εἰδέναι τίς ὁ πνευματικός, καὶ τίς ὁ μὴ πνευματικός· τίς ὁ προφήτης καὶ τίς ὁ ἀπατεών· ὃ Θεσσαλονικεῦσιν ἔλεγε, προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε· πάντα δὲ δοκιμάζοντες τὸ καλὸν κατέχετε· καὶ γὰρ πολλὴ τότε τῶν ψευδοπροφητῶν ἦν διαφθορά. (Vergl. auch Neander S. 119 u. 120). Ob und wie diese Gabe eine wunderbare gewesen, läßt sich nicht mehr entscheiden. —

ἑτέρῳ δὲ γένη γλωσσῶν, ἄλλῳ δὲ ἑρμηνεία γλ.] Diese beiden Geistesgaben sind die für die Erklärung schwierigsten. Denn während sich bei den andern wenigstens eine vorläufige Worterklärung geben läßt, z. B. bei dem χαρ. ἰαμάτων, daß es Heilungen von Krankheiten gewesen, ohne daß eine gleichzeitige Sacherklärung (wie solche Heilungen möglich gewesen, worin sie eigentlich bestanden, u. s. w.) nöthig wäre: fällt hier Wort- und Sacherklärung zusammen. Denn mit den bloßen Worten: γένη γλωσσῶν und ἑρμηνεία γλωσσῶν ist nichts anzufangen.

Für die Erklärung dieser Wörter nun ist besonders in neuerer Zeit (in älterer war man über ihre Bedeutung fast überall einig, wie wir weiter unten sehen werden) viel gethan. Namentlich sind darüber treffliche Untersuchungen angestellt in den Theologischen Studien und Kritiken, herausgg. von Ullmann und Umbreit, und zwar zunächst von Bleek (Bd. II, Heft 1, S. 3—78), wozu Olshausen (Band II, Heft 3, S. 538—49) einige Gegenbemerkungen machte, auf die Bleek im folgenden Jahre (1830, Heft 1, S. 45—64) antwortete. In „einigen kurzen Bemerkungen über denselben Gegenstand", die Olshausen (daselbst S. 64—66) noch hinzufügte, scheint er sich der Ansicht Bleeks mehr zu nähern und macht auf die Analogie unserer Frage mit der über die δαιμονιζόμενοι, so wie auf das gegenseitige Licht, was sich beide Fragen ertheilen können, aufmerksam. Wir können hier durchgehends auf jene vorzüglichen Aufsätze Rücksicht nehmen, da durch dieselben die Widerlegung der falschen Erklärungsweisen für abgeschlossen angesehen werden kann, wenn auch das Positive in Bleeks Ansicht, wie weiter unten erhellen wird, noch nicht ganz zu genügen scheint. Da nun aber nicht jedem unserer Leser die genannte Zeitschrift zur

Hand sein möchte, so stellen wir hier das Wesentlichste jener Verhandlungen zusammen und fügen am Schlusse dasjenige bei, was, unserer Ansicht nach, zur weitern Erklärung des Gegenstandes dienen könnte *).

Zuvörderst ist zu bemerken, daß durchaus kein haltbarer Grund vorhanden, die in unserm Briefe vorkommende Gabe des λαλεῖν γλώσσαις für verschieden von derjenigen zu halten, welche in der Apostelgeschichte mehrere Male und bei'm Marcus (16, 17) erwähnt wird. Bei den Stellen: Apostelgsch. 10, 46 und 19, 6 ist hierüber auch gar kein Zweifel; dahingegen hat man (vermuthlich wohl nur durch dogmatische Rücksichten und Vorurtheile geleitet) annehmen wollen, daß das γλώσσαις καιναῖς λαλεῖν bei'm Marc. 16, 17, so wie das γλώσσαις ἑτέραις λαλεῖν in der Apostelgsch. 2, 4 anders erklärt werden dürfe und müsse, als die in unserm Briefe erwähnte Geistesgabe. Allein überall wird das λαλεῖν γλ. als Zeichen der Verleihung des heiligen Geistes aufgeführt, und Petrus sagt Cap. 10, 47 ausdrücklich, daß der zum Christenthum übergetretene Cornelius mit den Seinigen, welcher nach Vers 46 in γλώσσαις redet, den heil. Geist „καθὼς καὶ ἡμεῖς" empfangen habe. Dies καθὼς bezieht sich ohne Zweifel auf das Empfangen der Sprachengabe am Pfingstfeste (vergl. hiezu 11, 15 u. 17, wo es in ähnlicher Beziehung heißt: ὥσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ, und ὡς καὶ ἡμῖν). Der Zusatz im 2ten Cap. und bei'm Marcus:

*) Es thut mir leid, durch das genannte Neandersche Werk zu keiner Umarbeitung dieses, schon vor dem Erscheinen desselben abgefaßten, Abschnittes meines Commentars gezwungen gewesen zu sein. Denn ich muß gestehen, daß mir die S. 14 von Neander gegebene Erklärung: „die neue Sprache der christlichen Begeisterung, und zwar diejenige Art derselben, bei welcher das Unmittelbare der Begeisterung besonders vorherrschte und in dem höhern Selbstbewußtsein sich darstellte, die discursive Verstandesthätigkeit mit dem niedern Selbstbewußtsein mehr zurücktrat, das eigentlich Ekstatische", einerseits sehr unbestimmt und allgemein zu sein, andererseits die weiter unten zu erwähnenden Schwierigkeiten, namentlich in Bezug auf die Stellen der Apostelgeschichte, keineswegs zu heben scheint. Auch die S. 14, Anm. 1 angeführten Stellen des Irenäus und Tertullian möchten schwerlich beweisen, was sie beweisen sollen. Mit Vergnügen habe ich dagegen S. 9 eine, von Neander freilich nicht weiter verfolgte, Andeutung derselben Ansicht, die meinem Erklärungsversuche zum Grunde liegt, gefunden.

ἑτέραις und καιναῖς giebt also durchaus keinen Ausschlag, zumal da Paulus 1 Cor. 14, 21 die Stelle des A. T. ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέροις auf das von ihm selbst in diesem Briefe so oft erwähnte λαλεῖν γλ. bezieht und beides als identisch setzt.

Ferner verdient erwähnt zu werden, daß im Corintherbriefe die Formeln γλώσσαις λαλεῖν (im Plur.) und γλώσσῃ λ. (im Sing.) durchaus promiscue gebraucht werden, und daß demnach die sämmtlichen Erwähnungen von Glossen, bei'm Marcus, in der Apostelgsch. und im Corintherbriefe, sei es im Sing. oder Plur., sei es mit dem Zusatz von καιναῖς und ἑτέραις oder nicht, denselben Gegenstand bezeichnen.

Es fragt sich nun aber, was eben dieser Gegenstand sei. Es finden sich aber vorzüglich drei *) Erklärungsweisen, deren letzte Bleek als die wahre annimmt. Sie sind folgende:

I. γλῶσσα soll Zunge, und zwar den Theil des Körpers, bedeuten, so daß γλώσσῃ λαλεῖν heiße; bloß mit der Zunge reden, d. h. unarticulierte Töne, die keinen Sinn geben, hervorbringen. Es wäre demnach an ein begeistertes Lallen oder Stammeln zu denken. Man beruft sich auf 1 Cor. 14, 9, wo allerdings γλῶσσα den genannten Theil des Körpers bedeutet; allein dieser wird hier nur als Werkzeug der Rede, im Gegensatze zu den V. 7 vorkommenden leblosen musikalischen Instrumenten erwähnt, und es leuchtet bald ein, daß der hier befindliche Ausdruck: διὰ τῆς γλώσσης gar nichts mit dem sonst vorkommenden Dativ: γλώσσῃ oder γλώσσαις gemein hat. Die schlagendsten Gegengründe gegen diese Erklärungsweise sind aber:

a) daß Paulus auch von Einer Person (nämlich von sich selbst) den Pluralis: γλώσσαις λαλεῖν gebraucht, welche Formel wohl bei mehreren, wenn von deren resp. Zungen die Rede ist, gebraucht werden könnte, aber von Einer angewendet, absurd wäre.

b) daß diese Auffassungsweise ganz und gar nicht auf die Stelle bei'm Marcus und in der Apostelgsch. Cap. 2 paßt,

*) Die Literatur über diesen Gegenstand findet man bei Bleek in der zuerst angeführten Abhandlung, S. 16, und bei Heydenreich in seinem Commentar S. 263 fgg.

wo von γλ. καιναῖς und ἑτέραις die Rede. Will man aber diesem Uebelstande entgehen und eben bei den letztgenannten Stellen eine andere Erklärungsweise anwenden, so verfällt man in den schon oben gerügten Fehler. — Außerdem könnte man mit Recht fragen, was ein solches sinnloses Lallen für eine Wirkung auf die Zuhörer hätte hervorbringen müssen, und wie Paulus dergleichen überhaupt, wenn auch nur 2 bis 3 Individuen, in der Gemeinde habe gestatten können. Wie wäre endlich eine ἑρμηνεία davon vernünftigerweise denkbar?

II. γλῶσσα soll Sprache und γλώσσαις λαλεῖν: in fremden Sprachen zusammenhängend reden, bedeuten. Diese Auslegungsweise wird besonders durch die Zusätze von καιναῖς und ἑτέραις bei Marcus und in der Apostelgsch., so wie durch die ganze Erzählung im zweiten Cap. der letztern, endlich durch das Citat aus dem Jesaias (28, 11) bei'm Paulus (1 Cor. 14, 21) begünstigt. Der Einwand gegen diese Erklärung, daß der Zusatz καιναῖς und ἑτέραις in so vielen Stellen fehle, so wie, daß der Sing. γλώσσῃ auffallend sei, ließe sich leicht beseitigen, da man annehmen kann, daß die Formel γλώσσαις λαλεῖν mit Auslassung der genannten Adjectiva, der Kürze wegen von einer oft vorkommenden Sache in der christlichen Gemeinde gebräuchlich geworden sei und ja ohnehin bewiesen ist, daß überall von einer und derselben Sache die Rede; was ferner den auffallenden Sing. betrifft, so könnte er vielleicht durch die Uebersetzung: in einer (nämlich fremden) Sprache, erklärt werden (obgleich wir nicht läugnen, daß uns diese Auffassung, von philologischer Seite betrachtet, nicht recht zusagen will). Aber es sind andere Gegengründe gegen diese Erklärung, die sich nicht so leicht abweisen lassen:

a) man kann sich, wenn man ihr folgt, keine rechte Vorstellung von dem ganzen Hergange der Sache, die Apstgsch. Cap. 2 erzählt wird, machen. Soll jeder der anwesenden Jünger einen zusammenhängenden Vortrag in einer fremden, ihm sonst unbekannten, Sprache gehalten haben, und zwar so, daß, wenn einer fertig gewesen, der andere angefangen? Das scheinen durchaus die Worte nicht zu geben, sondern alle zugleich gesprochen zu haben; wäre es aber

der Fall gewesen und wäre alles in guter Ordnung vor sich gegangen, so hätten die herbeikommenden Juden wohl nicht glauben können, daß die Apostel im Zustande der Trunkenheit seien: denn gesetzt auch, die Juden hätten bis dahin geglaubt, die Apostel verständen die resp. Sprachen nicht, so hätte sie ja der Augenschein eines Andern belehrt, und sie hätten doch vor allen Dingen annehmen müssen, daß dies eine, ihnen nur bis dahin unbekannte, aber auf natürlichem Wege erlangte Fertigkeit der Apostel sei. — Noch weniger aber läßt sich denken, daß alle Apostel zugleich, und zwar jeder in einer andern fremden Sprache, zusammenhängende Vorträge gehalten.

b) Paulus sagt 1 Cor. 14, 2: *ὁ λαλῶν γλώσσῃ οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ, ἀλλὰ τῷ θεῷ· οὐδεὶς γὰρ ἀκούει* (versteht es), *πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια.* Wäre dies nun von zusammenhängender Rede in fremden Sprachen gesagt, so wäre es falsch: denn der *λαλῶν γλώσσῃ* spräche doch für diejenigen Menschen, die der in Frage stehenden Sprache kundig wären, also etwa für die Eingebornen des Landes, in dem jene herrschte. Außerdem wäre die *ἑρμηνεία* in diesem Falle ja nicht nothwendig eine Gabe des heil. Geistes.

c) 1 Cor. 14, 10 werden die *γλῶσσαι* offenbar mit den verschiedenen Sprachen der verschiedenen Völker verglichen, welches nicht wohl möglich wäre, wenn beide identisch wären.

d) Paulus würde in seinen Verordnungen über den Gebrauch der *γλῶσσαι* im Corintherbriefe den Standpunkt zur Beurtheilung: ob das Reden in fremden Sprachen zulässig sei, oder nicht, ganz anders genommen haben. Er würde die Sache davon haben abhängen lassen, ob Zuhörer aus fremden Nationen, die kein Griechisch verständen, zugegen wären: in Abwesenheit solcher würde er wahrscheinlich aber auch nicht einmal zwei bis drei Individuen (14, 27) erlaubt haben, solche Vorträge zu halten, da sie ja ganz nutzlos wären. —

Diese Schwierigkeiten erheben sich also gegen die obige zweite Erklärungsweise, und der Umstand, daß allerdings fast die ganze alte Kirche ihr folgte, darf uns nicht zu sehr bestimmen. Denn

schon z. B. Chrysostomus sagt, daß man zu seiner Zeit über diesen Punkt nicht mehr im Klaren sei, da die Apostelzeit andere Austheilungen der Geistesgaben genossen habe; so heißt es Hom. XXIX in 1 ad Cor. (XII, 1 pag. 257): *τοῦτο ἅπαν τὸ χωρίον σφόδρα ἐστὶν ἀσαφές· τὴν δὲ ἀσάφειαν ἡ τῶν πραγμάτων ἄγνοιά τε καὶ ἔλλειψις ποιεῖ τῶν τότε μὲν συμβαινόντων, νῦν δὲ οὐ γινομένων.*

Auch auf die dogmatischen Schwierigkeiten, die diese Erklärung drücken, könnte man Rücksicht nehmen. Das Wunder der Sprachengabe erscheint hier als ein sehr äußerliches, dem Menschen mechanisch angethanes. Es ließe sich kein Begriff und somit auch kein wahrer Zweck desselben entwickeln: denn als Zweck zu denken, daß das Verständniß fremder Sprachen den Aposteln oder überhaupt ersten Christen zur leichtern Verkündigung des Evangeliums in fremden Ländern gedient haben solle, erlaubt die Geschichte nicht, da jene Gabe überall nur als in Gebeten und geistlichen Reden in der Gemeinde sich äußernd erwähnt wird. Diesen Zweck schreibt auch selbst einer der eifrigsten Vertheidiger der genannten zweiten Erklärungsweise, Heydenreich (II, S. 252) dem *χάρισμα* nicht zu. Seine Meinung aber, daß der Zweck darin bestanden hätte, theils die schon gläubigen Christen in ihrem Glauben durch ein Wunder zu bestärken, theils die noch Ungläubigen auf das Christenthum aufmerksam zu machen, — was ja der Zweck aller Wunder sei — scheint den Begriff des Wunders überhaupt zu äußerlich und einseitig aufzufassen. Der Dogmatik kann es nicht genügen, blos zu ermitteln, wozu ein Wunder da ist (so bleibt der Zweck desselben nur noch ein ihm äußerlicher), sondern sie muß entwickeln, was es ist (d. h. den Begriff desselben); dies letztere scheint auch Olshausen (in dem zweiten der genannten vier Aufsätze) zu bezeichnen, wenn er verlangt, daß dies Charisma „construirt" werde.

Wir gehen demnach zur dritten Erklärungsart, die Bleek selbst befolgt, und die Olshausen „im Ganzen genommen die richtige" nennt, über.

III. *γλῶσσαι* sollen sein „einzelne Ausdrücke", die in einer Sprache oder einem Dialekte nicht in gewöhnlichem Gebrauche, und daher auch nicht allen bekannt sind, deren sich aber der

Dichter oder der begeisterte Redner bedienen darf" (so Bleek, Abh. I, p. 32). Schon Frühere, z. B. Herder und de Wette hatten sich dieser Erklärungsweise angeschlossen. Letzterer erklärt das Wort in einer Note zur Uebersetzung des Corintherbriefes durch: „seltene, ausländische, dunkele, räthselhafte Ausdrücke" (sowohl in der ersten Ausg. von 1814, als in der zweiten von 1832).

Zuerst ist zu bemerken, daß diese Erklärungsweise sehr durch den Gebrauch des Wortes *γλῶσσα* bei Griechischen und Römischen Profanscribenten empfohlen wird. Bleek bringt eine reichhaltige und gelehrte Sammlung von darauf bezüglichen Stellen der Alten (S. 33 fgg.) bei *). Das Wort bedeutet bei ihnen „theils veraltete Ausdrücke, die in früherer Zeit wohl im Sprachgebrauch üblich und allgemein bekannt gewesen, später aber aus dem gewöhnlichen Gebrauche gekommen und den meisten unverständlich geworden waren, so daß sie einer besondern Erklärung bedurften." So sagt Galen (Exeges. glossar. Hippocrat. Prooem.): *ὅσα τοίνυν τῶν ὀνομάτων ἐν μὲν τοῖς πάλαι χρόνοις συνήθη ἦν, νῦν δὲ οὐκ ἔτι ἐστί, τὰ μὲν τοιαῦτα γλώσσας καλοῦσι.* Theils wird das Wort aber auch gebraucht „von Idiotismen, provinciellen Ausdrücken, die nur in bestimmten Gegenden üblich und bekannt sind; diese sind *γλῶσσαι* für diejenigen, bei denen sie nicht herrschend sind." So giebt es am bestimmtesten Aristoteles an, nach welchem „die *γλῶσσα*, wie die *μεταφορά* u. a. entgegensteht dem *κύριον*, den Ausdrücken, welche im Sprachgebrauch die gewöhnlichen sind zur Bezeichnung der Gegenstände." So heißt es de art. poët. cap. 21, §. 4—6 (Herm.): *ἅπαν δὲ ὄνομά ἐστιν ἢ κύριον, ἢ γλῶττα, ἢ μεταφορά, ἢ κόσμος, ἢ πεποιημένον, ἢ ἐπεκτεταμένον, ἢ ὑφῃρημένον, ἢ ἐξηλλαγμένον. Λέγω δὲ κύριον μέν, ᾧ χρῶνται ἕκαστοι, γλῶτταν δέ, ᾧ ἕτεροι· ὥστε φανερόν, ὅτι καὶ γλῶτταν καὶ κύριον εἶναι δυνατὸν τὸ αὐτό, μὴ τοῖς αὐτοῖς δέ· τὸ γὰρ σίγυνον Κυπρίοις μὲν κύριον, ἡμῖν δὲ γλῶττα.* Es gab bei den Alten eigene Sammlungen solcher Ausdrücke, z. B. *Ἀτ-*

---

*) Verglichen kann hiemit auch werden die Erklärung, welche Price aus einer handschriftlichen Glossensammlung der Medic. Bibliothek anführt. Es heißt dort: *Γένη γλωσσῶν, ἰδιότητες διαλέκτων.*

τικὰς γλώσσας, Κρητικάς, Λακωνικάς. Aus den zahlreichen Stellen der Alten, die bei Bleek zu finden, führe ich nur noch an, daß Quinctilian (I, 8) glossemata voces minus usitatas nennt, daß er von einer „lingua secretior, quam Graeci γλώσσας vocant“ (I, 1) spricht, daß nach Pollux endlich bei einigen Alten γλῶσσαι gleichbedeutend mit: poetischen Ausdrücken war (ἀλλὰ καὶ τὰς ποιητικὰς φωνὰς γλώττας ἐκάλουν, ὡς Ἀριστοφάνης.). Ja es kommt bei'm Plutarch eine, auch als Sach-parallele höchst wichtige, Stelle vor, wo γλῶσσαι von den Ausdrücken steht, welche die Pythische Priesterin früher in ihren poetischen Orakelsprüchen angewandt habe, die aber später weggeblieben seien, nachdem die Aussprüche in Prosa ertheilt wurden (de Pyth. Orac. c. 24, Reisk. VII p. 602: ἀφελὼν δὲ [ὁ θεὸς] τῶν χρησμῶν ἔπη καὶ γλώσσας καὶ περιφράσεις καὶ ἀσάφειαν, οὕτω διαλέγεσθαι παρεσκεύασε τοῖς χρωμένοις, ὡς νόμοι τε πόλεσι διαλέγονται, καὶ βασιλεῖς ἐντυγχάνουσι δήμοις καὶ μαθηταὶ διδασκάλων ἀκροῶνται, πρὸς τὸ συνετὸν καὶ πιθανὸν ἁρμοζομένους.).

Nach Feststellung der Bedeutung des Wortes aus den Profanscribenten fragt es sich nun, wie wir uns die Sache selbst, in ihrer Erscheinung in der ersten christlichen Kirche, zu denken haben. Bleek sagt darüber (Abh. I, S. 46): „Ein Reden in Glossen, in seltenen, dunkleren, poetischen Ausdrücken, ist das irgend wie etwas Uebernatürliches? konnte darin eine Wirkung und ein Zeichen des empfangenen heiligen Geistes gefunden werden? An und für sich allerdings nicht, eben so wenig, als das zusammenhängende Reden in einer fremden Sprache an und für sich auf diese Weise hätte angesehen werden können, oder als die Gabe, Heilungen zu verrichten, an und für sich eine sichere Gewähr enthielt, daß der, welcher sie übte, den heiligen Geist empfangen habe. Wenn aber Gläubige sich einer Sprache bedienten, die von der des gewöhnlichen Lebens ungefähr so verschieden war, wie die hoch-poetische Sprache des Lyrikers von der schlicht-prosaischen, und wenn sie nun als einfache Menschen bekannt waren, von denen nach ihren natürlichen Gaben und ihrer bisherigen Bildung eine solche Redeweise, die Anwendung der lingua secretior, wie Quinctilian sich ausdrückt, nicht im Entferntesten erwartet, noch daraus erklärt werden konnte; so

mußte das nothwendig als etwas Uebernatürliches erscheinen und als die Wirkung der wunderbaren Begeisterung, von der man sie überhaupt ergriffen sah. Und wenn nun ihre Reden alle religiösen Inhalts waren, wenn sie alle das Lob des Gottes verkündigten, der sich ihnen so gnädig erwiesen, und des Heilandes, durch den er sich ihrer erbarmt, so wie der Seligkeit, die sie im Glauben an Ihn empfanden: wie hätte man nicht dann in diesem γλώσσαις λαλεῖν mit Recht eine Wirkung des Geistes finden sollen, den der Herr den Seinigen zu senden verheißen hatte? Und wie sollten wir es befremdend finden, daß derselbe sich bei den Bekehrten gerade durch ein solches begeistertes Aussprechen ihrer religiösen Empfindungen am ehesten und sichtbarsten kund gab."

So annehmlich nun diese Worte auch sind, so können wir doch einige Bedenklichkeiten nicht unterdrücken. Ohne in Anschlag zu bringen, daß sich der Gebrauch des Singular in: λαλεῖν γλώσσῃ, nach der Bleekischen Auffassungsweise von γλῶσσαι, immer noch nicht recht erklärt *), daß ferner die καιναὶ γλῶσσαι bei'm Marcus auch nicht recht passen wollen, gehen wir sogleich auf die Hauptschwierigkeit. Diese besteht darin, daß der einfache Sinn der Stelle bei'm Marcus und namentlich des zweiten Cap. der Apostelgesch. immer wieder auf den Begriff: fremde Sprache, hindrängt, und daß er nur, vorgefaßten Meinungen zu Liebe, herausgedeutet werden kann. Dies scheint auch Olshausen gefühlt und darum seine Gegenbemerkungen gegen Bleek gemacht zu haben. Was die Stellen bei'm Marcus betrifft, so leuchtet bald ein, wie unpassend und ungehörig es ist, wenn man sich Christus, kurz vor seinem Scheiden von der Welt, wo seine Rede einen erhabenen Schwung hat, sagend denkt: Meine Gläubigen werden in veralteten, ausländischen, seltenen, hochpoetischen Ausdrücken reden. Das konnte schwerlich ein Charisma sein, ein Charisma, welches neben den übrigen, die Zeichen und Wunder und die Macht des Geistes

*) Bleek meint dies zwar S. 44 und vergleicht λέξις γλωσσηματική: allein schon Olshausen bemerkt richtig, daß der letztere Ausdruck ganz anderer Natur ist. Γλῶσσα als collectivum für eine mit γλώσσαις gemischte Rede ist und bleibt hart.

über die Natur andeuten, genannt zu werden verdiente. Aber noch gesuchter scheint eine solche Deutung im zweiten Cap. der Apostelgesch. Man nehme die Worte nur wie sie sind, ganz einfach: *Γενομένης δὲ τῆς φωνῆς ταύτης, συνῆλθε τὸ πλῆθος, καὶ συνεχύθη, ὅτι ἤκουον εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν. Ἐξίσταντο δὲ καὶ ἐθαύμαζον, λέγοντες πρὸς ἀλλήλους· οὐκ ἰδοὺ πάντες οὗτοί εἰσιν οἱ λαλοῦντες Γαλιλαῖοι; καὶ πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν, ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν;* Daß *διάλεκτος* hier Sprache (wie 21, 40. 22, 2. 26, 14), und nicht, was wir Dialekt nennen, bedeutet, dies leuchtet sogleich aus den folgenden Worten ein, wo die verschiedensten Völker, *Πάρθοι, Μῆδοι καὶ Ἐλαμῖται, καὶ οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν, Ἰουδαίαν τε καὶ Καππαδοκίαν, Πόντον καὶ τὴν Ἀσίαν* u. s. w., auftreten. In dieser Stelle kann unmöglich von einer Rede in nur Einer bestimmten Sprache (etwa der Griechischen), in der bloß „einzelne dunkle, ausländische, veraltete, hochpoetische Ausdrücke" vorkommen, gesprochen werden. Will man also überhaupt, — wie Bleek gewiß mit Recht thut, — die Identität der hier vorkommenden *γλῶσσαι* mit den übrigen, und namentlich den im Corintherbriefe erwähnten, festhalten, so reicht auch für letztere die dritte, von Bleek gebilligte, Erklärungsweise nicht hin *).

Daß sie für das zweite Cap. der Apostelgsch. nicht hinreicht, scheint auch Bleek gefühlt zu haben: allein wie entfernt er die Schwierigkeit? Er geht davon aus, daß Lukas nicht am Pfingstfeste in Jerusalem in jener Versammlung zugegen gewesen sei, daß er also die Sache von Hörensagen, durch Tradition haben müsse. Das kann man gern zugeben. Ferner sagt er,

---

*) Eine nach andern schon von einigen Alten angenommene und auch in neuester Zeit theilweise gebilligte Auslegung, nach der das Wunder in die Zuhörer verlegt und behauptet wird, der *λαλῶν γλ.* habe in seiner Sprache geredet, die mit ihm in Rapport gesetzten Ausländer hätten ihn aber in ihrer Sprache zu vernehmen geglaubt und verstanden, ist wenigstens im Corintherbriefe ganz unanwendbar, da es in diesem Falle keines Hermeneuten bedurft hätte und — was noch mehr — der Tadel, den der Apostel über den allzuhäufigen Gebrauch der Glossen ausspricht, ganz unerklärlich wäre; denn in der Corinthischen Gemeinde z. B. hätten ja bei weitem die Meisten den (Griechisch) Redenden jedenfalls verstanden.

daß Lukas, als Geschichtschreiber des Alterthums, oratio directa anführe, wo die neuern Geschichtschreiber indirecta gebrauchen würden. Auch das ist zuzugeben. Folglich dürfen wir die Sache nicht so genau nehmen: „Lukas hat nur ausdrücken wollen, daß hier Juden aus den verschiedensten Gegenden versammelt gewesen seien, ohne daß er die Aufzählung im Einzelnen auf besondere Weise hat urgiert wissen wollen" (S. 52). Auch hier dürfen wir noch beistimmen. Allein sind wir berechtigt anzunehmen, daß, weil hier die Form der Darstellung des Lukas nicht diplomatisch genau ist, er auch in der Sache etwas ganz anderes hat sagen wollen, als die klaren Worte geben, wo vom Hören verschiedener Sprachen (διάλεκτοι) geredet wird? — Es scheinen mir bei der Lage der Dinge nur zwei Wege möglich, von denen aber Bleek keinen determiniert einzuschlagen wagt; entweder muß man die Erzählung des Lukas als nicht bloß in der Form ungenau, sondern als in der Sache wesentlich durch Mythus oder Tradition verändert ansprechen. Kann man sich zu einer solchen Annahme entschließen, nach welcher also die γλῶσσαι im Corintherbriefe unabhängig von den mythischen der Apostelgeschichte erklärt werden dürfen, so ist man wenigstens einigermaßen berechtigt, bei ersteren die oben unter Nr. III angeführte Bleekische Erklärungsweise anzuwenden, und hat die lautesten Einsprüche, die sich hervorthun, so lange man die Identität der γλῶσσαι in der Apostelgsch. und im Corintherbriefe behauptet, beseitigt. Oder man muß annehmen, daß in der Erklärung der γλῶσσαι der Begriff: fremde, ausländische Sprache eine wesentliche Rolle spielt.

Aber, wird man sagen, haben wir nicht oben unter Nr. II genug Gründe gesehen, die gegen die Erklärung: fremde Sprachen, zeugen? Allerdings, und diese sind auch haltbar genug. Demnach müßte die Sache unentschieden bleiben, da keine von den drei Auffassungsweisen von Bedenklichkeiten frei ist. Es läßt sich aber doch vielleicht ein Ausweg finden, auf welchem einerseits dem Begriffe: fremde Sprache, mehr sein Recht geschieht, andererseits die unter Nr. II aufgeführten Schwierigkeiten beseitigt werden. Indem wir im Folgenden Andeutungen hiezu geben, verzichten wir freilich auf dasjenige, was man gemeinhin Evidenz nennt, so wie auf die daraus folgende all-

meine Zustimmung: glauben aber doch in re paene consummata einige dergleichen Bemerkungen hinzufügen zu dürfen.

Schon Olshausen (in der zweiten der genannten vier Abhandlungen) giebt einerseits freilich zu, daß das Reden in Glossen ein Reden in einem höhern, poetischen Schwunge gewesen sei, behauptet aber doch andrerseits, daß sich dasselbe zuweilen bis zu einem wirklichen Reden in fremden Sprachen gesteigert habe. Er nimmt zur Erläuterung der schwierigen Sache die Vergleichung mit magnetischen Zuständen, dergleichen sich auch in neuerer Zeit gezeigt haben, zu Hülfe. Dieser Analogie wegen vermuthet er nun, daß diese höchste Steigerung zum wirklichen Reden in fremden Sprachen bei den ersten Christen nur dann stattgefunden habe, wenn wirklich Zuhörer, die die resp. Sprachen verstanden hätten, zugegen gewesen seien: mit ihnen sei der λαλῶν γλ. gleichsam in einen magnetischen Rapport getreten. Bleek zeigt (Abh. III) die Schwierigkeit der Durchführung der letzteren Annahme auf und verweist namentlich auf die Erzählung Apostelgsch. Cap. 2. Giebt man aber auch Olshausen zu, daß in letzterer Stelle das ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις Vers 4 gleichsam nur anticipiert sei, und die Apostel wirklich erst nach Eintritt der fremden Juden angefangen hätten in fremden Sprachen zu reden, läßt man ferner auch manche andere Schwierigkeiten, die hier aufzuführen zu weitläuftig, dahingestellt sein: so leuchtet doch bald ein, daß hier förmlich eine doppelte Art des λαλ. γλ. statuiert wird: einmal diejenige, die Bleek meint, sodann diejenige, welche die ältern Theologen für die wahre hielten. Es sind hier die beiden neben einander stehenden Auslegungen Nr. II u. III nur äußerlich verbunden.

Olshausen sagt, er gehe einen Schritt weiter, als Bleek: wir gehen wieder einen Schritt weiter als Olshausen. Die körperliche Gegenwart von Personen aus fremden Nationen scheint uns eine, wenn wir so sagen dürfen, zu medicinische Bedingung. Der Geist des Christenthums setzte alle Nationen in einen höhern, geistigern Rapport, als in den magnetischen. Es lag im Wesen der neuen Religion, daß sie alle Völker durchdringen und zu einem geistigen Ganzen vereinigen sollte. Der sinnlich-wahrnehmbare Typus für diese Allgemeinheit des Christenthums war das Hervorleuchten des wunderbaren γλώσσαις

λαλεῖν. Es war ein Reden in einer Sprache, welche gewissermaßen die Elemente (τὰ στοιχεῖα) oder Rudimente der verschiedensten wirklich historischen Sprachen befaßte. Diese gleichsam zweite Elementarsprache (im Gegensatz zur ersten vorgeschichtlichen Ursprache nennen wir sie die zweite) verhielt sich zu den wirklich historischen Sprachen der spätern christlichen Völker wie das Urchristenthum selbst, mit seinen Zeichen und Wundern, zu den entwickelten historischen Nationalkirchen. Wie bei der historischen Entwickelung der Kirche die Wunder überhaupt zurücktraten, so schwand auch bald jenes λαλεῖν γλώσσαις, welches denn auch im Ganzen nicht etwa als ein Höheres, denn die wirklichen histor. Sprachen zu denken ist, eben so wenig als das Urchristenthum ein Höheres, denn die spätere Kirche, obwohl manche Neueren es als das Höchste preisen, in jene Zeit der Unmittelbarkeit des Glaubens wieder zurückzukehren.

Bei dieser Auffassung der Sache wird auch der philologischen Seite der Frage Genüge geleistet, und auf keine Weise zu nahe getreten. Was das Verhältniß des christlichen Gebrauches vom Worte γλῶσσα zu dem oben erwähnten der Gr. und Röm. Profanscribenten betrifft, so läßt sich sehr wohl denken, daß bei den Christen für eine allerdings neue, bei ihnen allein vorgekommene Sache ein älteres für eine ähnliche Sache angewandtes Wort aufkam. War es ja so bei den meisten eigenthümlich = christlichen Begriffen, z. B. δικαιοσύνη, λόγος u. s. w., deren Benennungen theils aus Jüdischer, theils aus Griechischer Philosophie und Theologie herübergenommen wurden. So wenig bei einer Untersuchung über diese eine unbefangene, echt historische Exegese sich damit beruhigen kann, nachgewiesen zu haben, daß jene Wörter und in welcher Bedeutung sie bei den Griechen und Juden vorgekommen, — so wie, daß sie von jenen zu den Christen übergegangen, sondern es die höhere Aufgabe ist, die eigenthümliche Umbildung jener Begriffe im Christenthum zu entwickeln: so auch bei den Glossen. Die γλῶσσα des N. T. ist, wie die Griech. und Röm., eine „lingua secretior“, aber darum noch nicht mit jener identisch.

Ferner erklärt sich nun auch leicht, wie der Sing. γλῶσσα und der Plur. γλῶσσαι promiscue für dieselbe Sache gebraucht werden konnten. Die neue Sprache war einerseits eine bestimmte,

Sprache, die sich immer darin gleich blieb, eine Mischsprache zu sein; andererseits aber konnten in ihr auch wiederum die verschiedenen Sprachen, aus denen sie zusammengesetzt war, *besonders* und *für sich* betrachtet werden, und so entstand der Gebrauch des Pluralis. Hiernach ist auch der Ausdruck γένη γλ. zu erklären. Neanders Erklärung (S. 118, Anm. 1): „Insofern aus diesem Gemüthszustande verschiedene Arten der religiösen Darstellung, wie das προσεύχεσθαι und das ψάλλειν verschieden sind, hervorgehen konnten, insofern kommt der Plural γλῶσσαι und der Ausdruck γένη γλωσσῶν vor", scheint mir weniger haltbar.

Aus dem entwickelten Begriffe des λαλεῖν γλ. ergiebt sich denn nun auch, was unter der ἑρμηνεία γλ. zu verstehen sei. Bei dem erstgenannten Charisma trat der νοῦς, das Bewußtsein des Redenden ganz zurück, er redete πνεύματι μυστήρια 14, 2; 14, 14. 15. 19. Paulus konnte daher in diesen Stellen sagen: οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ, ἀλλὰ τῷ θεῷ· οὐδεὶς γὰρ ἀκούει, ferner: ὁ νοῦς ἄκαρπός ἐστιν. Es konnte demnach durch einen solchen ekstatischen Zustand wohl das ganze geistige Leben des Redenden aufgeregt und so *mittelbar* vielleicht auch seine Thätigkeit zum eigenen Heile und zum Heil der Gemeinde *außerhalb* jenes Zustandes erhöhet werden: aber der eigentliche und wahre Nutzen für ihn selbst und für die Gemeinde konnte doch erst erfolgen, wenn dasjenige, was er in Glossen sprach, auch *verstanden* wurde. Es mußte also, sollte das λαλεῖν γλ. jene wahre Frucht bringen, entweder bei ihm selbst das *Bewußtsein* hinzukommen (14, 13), oder doch ein Anderer, dem die Gabe des Verständnisses jener Glossen ebenfalls zu Theil geworden, der dabei aber nicht in den ekstatischen Zustand gerieth, gegenwärtig sein, damit entweder er selbst oder der letztgenannte den Sinn jener sonst unverständlichen Rede in Glossen für die Zuhörer auseinandersetzte (14, 5. 27 u. s. w.). Darin bestand die ἑρμ. γλ., die Neander S. 119 nicht unpassend zu den „receptiven und kritischen Vermögen" rechnet.

12. Der Apostel bringt nun im Folgenden, um deutlicher zu zeigen, daß in der Gemeinde *verschiedene* Geistesgaben nöthig sind und sich deshalb keiner über den andern wegen seiner eigenthümlichen erheben solle, den Vergleich mit dem orga-

nischen Leibe des Menschen, an welchem jedes Glied seine besondere Bestimmung hat, aber eben durch diese zum Wohlbestehen des Ganzen beitragen muß. Es liegt der ganzen Stelle der Begriff zum Grunde, daß nicht die unterschiedslose, sondern die aus Gegensätzen hervorgehende Einheit die wahre und lebendige ist.

οὕτω καὶ ὁ Χριστός.] Christus wird hier gesetzt für die Gemeinde, deren Haupt er ist und die er mit seinem Geiste durchbringt. Chrys.: *δέον εἰπεῖν, οὕτω καὶ ἡ ἐκκλησία (τοῦτο γὰρ ἀκόλουθον ἦν), τοῦτο μὲν οὔ φησιν, ἀντ᾽ ἐκείνης δὲ τὸν Χριστὸν τίθησιν εἰς ὕψος ἀνάγων τὸν λόγον καὶ μειζόνως τὸν ἀκροατὴν ἐντρέπων. ὃ δὲ λέγει τοῦτό ἐστιν· οὕτω καὶ τοῦ Χριστοῦ τὸ σῶμα, ὅπερ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία. καθάπερ γὰρ καὶ σῶμα καὶ κεφαλὴ εἷς ἐστιν ἄνθρωπος, οὕτω τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸν Χριστὸν ἓν ἔφησεν εἶναι. διὸ καὶ τὸν Χρ. ἀντὶ τῆς ἐκκλησίας τέθεικε τὸ σῶμα αὐτοῦ οὕτως ὀνομάζων. ὥσπερ οὖν, φησίν, ἕν τί ἐστι τὸ ἡμέτερον σῶμα, εἰ καὶ ἐκ πολλῶν σύγκειται, οὕτω καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἕν τι πάντες ἐσμέν· εἰ γὰρ καὶ ἐκ πολλῶν αὕτη σύγκειται μελῶν, ἀλλὰ τὰ πολλὰ ταῦτα ἓν γίνεται σῶμα.*

13. *εἴτε Ἰουδαῖοι, εἴτε Ἑλλ.* u. s. w.] In der Gemeinde sollen alle gleich sein, so verschiedenen Standes sie auch früher gewesen: wie viel weniger darf also die nothwendige Verschiedenheit der Gaben innerhalb der Gemeinde Anlaß zum Streite geben. — *καὶ πάντες εἰς ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν.*] Es scheint durchaus besser mit Lachm. bloß: *ἓν πνεῦμα* zu lesen, wir wurden alle mit Einem Geiste getränkt (wie oben 3, 2; *γάλα ὑμᾶς ἐπότισα*). Denn die Worte können nicht wohl mehr auf die Taufe bezogen werden, sondern gehen auf die fernere Ernährung und Bildung im Christenthum (vergl. 3, 6. 7. 8.) durch den göttlichen Geist, der sich stets in jedem Christen erneuert*). Es ist demnach nicht etwa, wie viele Ausll. wollten, bloß an's Abendmahl zu denken, son-

---

*) Der Aor. *ἐποτίσθημεν* hindert unsere Erklärung nicht; er steht wie 10, 3 *ἔπιον*. Es wird an einer freilich an sich fortdauernden und öfter geschehenen Handlung nicht diese Seite hervorgehoben, sondern es soll nur überhaupt von ihr ausgesagt werden, daß sie geschehen.

dem an sämmtliche Heilsanstalten und Segnungen des Christenthums, durch welche der Christ geistig forternährt wird.

15. ὅτι οὐκ εἰμὶ χείρ] Einige (unter den Neuesten de Wette) nehmen das ὅτι für das die oratio recta einführende; da dies jedoch bei'm Paulus nicht gewöhnlich, so möchte ich es lieber für weil nehmen. — οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος.] Es wird vorgestellt, das eine Glied sage dies, um anzudeuten, es sei nicht verpflichtet, sich dem Ganzen unterzuordnen. — οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος.] Das Fragezeichen bei Griesb. ist ganz falsch, denn es würde gerade das Gegentheil dessen, was Paulus will, andeuten. Der Sinn ist ja: so ist er deshalb (nämlich: weil er nicht Hand ist) noch nicht kein Theil des Körpers. Winer S. 416. Ueber παρά Winer S. 342.

17. ποῦ ἡ ἀκοή;] Man muß hinzudenken: welches ja doch auch nöthig ist.

22. ἀσθενέστερα.] Scheint Augen, Ohren u. dergl. zu bezeichnen. —

23. ἀτιμότερα.] Einige meinen, durch dies Wort seien dieselben Glieder, die später durch τὰ ἀσχήμονα bezeichnet werden, angedeutet. Andere beziehen es auf die Füße: Theodoret: ἀτιμότεροι τῶν τοῦ σώματος μορίων εἶναι δοκοῦσιν οἱ πόδες. ἀλλὰ καὶ τούτων πολλὴν ποιούμεθα πρόνοιαν, τοῖς ὑποδήμασιν αὐτοὺς συγκαλύπτοντες. —

καὶ τὰ ἀσχήμονα ἡμῶν εὐσχημοσύνην περισσοτέραν ἔχει.] Chrys.: τί τῶν μορίων τῶν γεννητικῶν ἀτιμότερον ἐν ἡμῖν εἶναι δοκεῖ; ἀλλ' ὅμως πλείονος ἀπολαύει τιμῆς. καὶ οἱ σφόδρα πένητες, κἂν τὸ λοιπὸν γυμνὸν ἔχωσι σῶμα, οὐκ ἂν ἀνάσχοιντο ἐκεῖνα τὰ μέλη δεῖξαι γυμνά. —

24. τῷ ὑστεροῦντι περισσοτέραν δοὺς τιμήν.] Das Wort ὑστερ. scheint sowohl auf die oben genannten ἀσθενέστερα, als auf die ἀσχήμονα zu gehen; περισσ. δοὺς τιμήν: nämlich insofern sie gerade die nöthigsten und wichtigsten sind. So bedürfen wir nicht der gesuchten Auslegung des Theodoret.

27. ἐκ μέρους.] Luther übersetzt: ein jeglicher nach seinem Theil. Dies würde trefflich passen, namentlich auch im Zusammenhange mit dem Folgenden. Allein schon Er. Schmid bemerkt mit Recht dagegen: per se phrasis ἐκ μέρους non distri-

nischen Leibe des Menschen, an welchem jedes Glied seine besondere Bestimmung hat, aber eben durch diese zum Wohlbestehen des Ganzen beitragen muß. Es liegt der ganzen Stelle der Begriff zum Grunde, daß nicht die unterschiedslose, sondern die aus Gegensätzen hervorgehende Einheit die wahre und lebendige ist.

οὕτω καὶ ὁ Χριστός.] Christus wird hier gesetzt für die Gemeinde, deren Haupt er ist und die er mit seinem Geiste durchbringt. Chrys.: δέον εἰπεῖν, οὕτω καὶ ἡ ἐκκλησία (τοῦτο γὰρ ἀκόλουθον ἦν), τοῦτο μὲν οὔ φησιν, ἀντ' ἐκείνης δὲ τὸν Χριστὸν τίθησιν εἰς ὕψος ἀνάγων τὸν λόγον καὶ μειζόνως τὸν ἀκροατὴν ἐντρέπων. ὃ δὲ λέγει τοῦτό ἐστιν· οὕτω καὶ τοῦ Χριστοῦ τὸ σῶμα, ὅπερ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία. καθάπερ γὰρ καὶ σῶμα καὶ κεφαλὴ εἷς ἐστιν ἄνθρωπος, οὕτω τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸν Χριστὸν ἓν ἔφησεν εἶναι. διὸ καὶ τὸν Χρ. ἀντὶ τῆς ἐκκλησίας τέθεικε τὸ σῶμα αὐτοῦ οὕτως ὀνομάζων. ὥσπερ οὖν, φησιν, ἕν τί ἐστι τὸ ἡμέτερον σῶμα, εἰ καὶ ἐκ πολλῶν σύγκειται, οὕτω καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἕν τι πάντες ἐσμέν· εἰ γὰρ καὶ ἐκ πολλῶν αὕτη σύγκειται μελῶν, ἀλλὰ τὰ πολλὰ ταῦτα ἓν γίνεται σῶμα.

13. εἴτε Ἰουδαῖοι, εἴτε Ἕλλ. u. s. w.] In der Gemeinde sollen alle gleich sein, so verschiedenen Standes sie auch früher gewesen: wie viel weniger darf also die nothwendige Verschiedenheit der Gaben innerhalb der Gemeinde Anlaß zum Streite geben. — καὶ πάντες εἰς ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν.] Es scheint durchaus besser mit Lachm. bloß: ἓν πνεῦμα zu lesen, wir wurden alle mit Einem Geiste getränkt (wie oben 3, 2: γάλα ὑμᾶς ἐπότισα). Denn die Worte können nicht wohl mehr auf die Taufe bezogen werden, sondern gehen auf die fernere Ernährung und Bildung im Christenthum (vergl. 3, 6. 7. 8.) durch den göttlichen Geist, der sich stets in jedem Christen erneuert*). Es ist demnach nicht etwa, wie viele Ausll. wollten, bloß an's Abendmahl zu denken, son-

*) Der Aor. ἐποτίσθημεν hindert unsere Erklärung nicht; er steht wie 10, 3 ἔπιον. Es wird an einer freilich an sich fortdauernden und öfter geschehenen Handlung nicht diese Seite hervorgehoben, sondern es soll nur überhaupt von ihr ausgesagt werden, daß sie geschehen.

dern an sämmtliche Heilsanstalten und Segnungen des Christenthums, durch welche der Christ geistig forternährt wird.

15. ὅτι οὐκ εἰμὶ χείρ] Einige (unter den Neuesten de Wette) nehmen das ὅτι für das die oratio recta einführende; da dies jedoch bei'm Paulus nicht gewöhnlich, so möchte ich es lieber für weil nehmen. — οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος.] Es wird vorgestellt, das eine Glied sage dies, um anzudeuten, es sei nicht verpflichtet, sich dem Ganzen unterzuordnen. — οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος.] Das Fragezeichen bei Griesb. ist ganz falsch, denn es würde gerade das Gegentheil dessen, was Paulus will, andeuten. Der Sinn ist ja: so ist er deshalb (nämlich: weil er nicht Hand ist) noch nicht kein Theil des Körpers. Winer S. 416. Ueber παρά Winer S. 342.

17. ποῦ ἡ ἀκοή;] Man muß hinzudenken: welches ja doch auch nöthig ist.

22. ἀσθενέστερα.] Scheint Augen, Ohren u. dergl. zu bezeichnen. —

23. ἀτιμότερα.] Einige meinen, durch dies Wort seien dieselben Glieder, die später durch τὰ ἀσχήμονα bezeichnet werden, angedeutet. Andere beziehen es auf die Füße: Theodoret: ἀτιμότεροι τῶν τοῦ σώματος μορίων εἶναι δοκοῦσιν οἱ πόδες. ἀλλὰ καὶ τούτων πολλὴν ποιούμεθα πρόνοιαν, τοῖς ὑποδήμασιν αὐτοὺς συγκαλύπτοντες. —

καὶ τὰ ἀσχήμονα ἡμῶν εὐσχημοσύνην περισσοτέραν ἔχει.] Chrys.: τί τῶν μορίων τῶν γεννητικῶν ἀτιμότερον ἐν ἡμῖν εἶναι δοκεῖ; ἀλλ' ὅμως πλείονος ἀπολαύει τιμῆς. καὶ οἱ σφόδρα πένητες, κἂν τὸ λοιπὸν γυμνὸν ἔχωσι σῶμα, οὐκ ἂν ἀνάσχοιντο ἐκεῖνα τὰ μέλη δεῖξαι γυμνά. —

24. τῷ ὑστεροῦντι περισσοτέραν δοὺς τιμήν.] Das Wort ὑστερ. scheint sowohl auf die oben genannten ἀσθενέστερα, als auf die ἀσχήμονα zu gehen; περισσ. δοὺς τιμήν: nämlich insofern sie gerade die nöthigsten und wichtigsten sind. So bedürfen wir nicht der gesuchten Auslegung des Theodoret.

27. ἐκ μέρους.] Luther übersetzt: ein jeglicher nach seinem Theil. Dies würde trefflich passen, namentlich auch im Zusammenhange mit dem Folgenden. Allein schon Er. Schmid bemerkt mit Recht dagegen: per se phrasis ἐκ μέρους non distri-

hativam, sed divisivam vel seiunctivam significationem habet, multumque differt a phrasi κατὰ μέρος, particulatim. Ich möchte daher ἐκ μέρους lieber mit Wahl (I S. 462 und II S. 69) erklären: si ex partibus fit aestimatio, so daß der Sinn: im Ganzen seid Ihr der Leib Christi, im Einzelnen (dies jedoch nicht distributive, sondern = das Einzelne betrachtet) Glieder. Des Chrysostomus Erklärung, welcher glaubt, es solle angedeutet werden, daß die Cor. Gemeinde nur ein Theil der ganzen Christenheit sei, ist gesucht: denn das lag ja nicht im Interesse der Paulinischen Argumentation. Die Lesart ἐκ μέλους, *Vulg.* de membro, d. h. ita, ut membrum ex membro pendeat, die dem Sinne nach freilich sehr gut paßt (vgl. Ephes. 4, 16) ist wohl nur aus der Schwierigkeit der echten entstanden.

28. Καὶ οὓς μὲν u. s. w.] Der Apostel wollte eigentlich οὓς δὲ folgen lassen; da er aber zugleich auch die Rangordnung mit Zahlwörtern ausdrücken wollte, so gab er jene Construction auf und fuhr mit bloßen Zahlwörtern fort. So darf es uns denn auch nicht wundern, daß die verschiedenen Geistesgaben und ihre Inhaber promiscue gebraucht sind, da für die letztern nicht immer ein eigenes Wort vorhanden war. — ἀντιλήψεις.] Neander S. 121: Die Gabe der mannichfachen Dienstleistungen, welche für die Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten erfordert wurden, wie Almosenpflege, Krankenpflege; vergl. Röm. 12, 7 διακονία. — κυβερνήσεις.] Die Gabe der Kirchenregierung, als ἐπίσκοπος oder πρεσβύτερος. Vergl. Röm. 12, 8 ὁ προϊστάμενος. —

29. Das Fragezeichen hinter δυνάμεις möchte ich der Deutlichkeit halber in ein Komma verwandeln, da dies Wort doch ohne Zweifel Acc. und vom folgenden ἔχουσιν abhängig ist.

31. Die Meisten fassen den Uebergang so: „(Sehr verschieden sind die Gaben): eifert aber (vorzüglich) nach den bessern, d. h. nach denjenigen, die am meisten zur Erbauung der Gemeinde beitragen, nicht also z. B. so sehr nach dem λαλεῖν γλ., als nach dem προφητεύειν.“ Dann wäre das Folgende so zu verstehen: „dazu (zur Erlangung dieser) will ich Euch den Weg zeigen; Ihr müßt vor allen Dingen Euch von der Liebe leiten lassen, dann werdet Ihr nicht auf glänzende, sondern auf solche

Gottesreich eingedrungen ist, mithin kein bloß subjectives Meinen aufgegeben hat, — theils, daß dies irdische Leben nicht ein Letztes ist, sondern daß auch nach demselben die Erkenntniß des Geistes eine immer reichere und tiefere werden wird.

11. [Ὅτε ἤμην νήπιος u. s. w.] Der Apostel vergleicht den gegenwärtigen Zustand vor der Rückkehr Christi in seinem Verhältnisse zu demjenigen nach derselben, mit dem Zustande der Unvollkommenheit, in dem das Erkennen eines Kindes, verglichen mit dem eines reifen Mannes, befangen ist. Er führt übrigens diesen Vergleich in unserm und in den folgenden Versen so ausführlich durch, um den Corinthern, die die Geistesgaben überschätzten, desto eindringlicher die Relativität des Werthes derselben darzustellen.

12. δι' ἐσόπτρου.] De Wette übersetzt: mittelst eines Spiegels. Besser ist aber die Uebersetzung: durch einen Spiegel, in derselben Bedeutung, wie wir sagen: in einem Spiegel, eigentlich gedacht: wir sehen durch die Oberfläche desselben hindurch das gleichsam dahinterstehende abgespiegelte Bild. — ἐν αἰνίγματι.] Adverbiell: auf räthselhafte, dunkle Weise. Eigentlich bezieht sich dieser Zusatz nicht auf das sehende Subject, sondern auf die in räthselhafter Weise dargestellten Gegenstände. Chrysostomus: εἶτα ἐπειδὴ τὸ ἔσοπτρον παρίστησι τὸ ὁρώμενον ὁπωσδήποτε, ἐπήγαγεν ἐν αἰνίγματι, μεθ' ὑπερβολῆς δεικνὺς μερικωτάτην τὴν παροῦσαν γνῶσιν. —

τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.] Τότε: ὅταν ἔλθῃ τὸ τέλειον. Die Redensart πρόσωπον πρ. πρ. ist nach dem Hebr. gebildet; die LXX übersetzen 1 Mos. 32, 31 so die Worte: פָּנִים אֶל־פָּנִים Vergleiche 4 Mos. 12, 8. Paulus will dasselbe andeuten, was er 2 Cor. 5, 7 (wahrscheinlich auch nach 4 Mos. 12, 8) διὰ εἴδους nennt: erst nach dem Eintritt in's Himmelreich sehen wir das wahrhafte Wesen der Dinge. Man muß aber, um nicht falsche Folgerungen zu ziehen und auf die Unerkennbarkeit des „Dinges an sich" im modernen Sinne zu schließen, wohl darauf achten, daß Paulus eigentlich nicht den Gegensatz zwischen dem Leben vor und nach dem Tode, sondern den zwischen der Zeit vor und nach der Rückkehr Christi im Sinne hat. Die Verwechselung beider Standpunkte hat auch besonders der richtigen Auslegung des

3. Kein Werk an sich hat einen Werth, wenn die Gesinnung, aus der es hervorgegangen, nicht die Liebe ist.

6. *συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ*] Wahl, II, S. 493, meint, daß *σύν* in *συγχ.* sei bloß verstärkend: sich innig, herzlich freuen; ich glaube jedoch, daß die Grundbedeutung zu halten ist. Das Wort *ἀλήθεια* nämlich scheint hier, im Gegensatz zur *ἀδικία*, die Wahrheit, insofern sie praktisch als das Rechte sich zeigt, zu sein, und der Sinn: die Liebe freut sich, wenn die Wahrheit, das Recht durchdringt, mit (nämlich mit denen, welche Recht behalten). Chrysost.: *οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ· τουτέστιν, οὐκ ἐφήδεται τοῖς κακῶς πάσχουσι· καὶ οὐ τοῦτο μόνον, ἀλλὰ καὶ ὃ πολλῷ μεῖζόν ἐστι, συγχαίρει τῇ ἀληθείᾳ· συνήδεται, φησι, τοῖς εὐδοκιμοῦσιν· ὃ λέγει Παῦλος* (Röm. 12, 15), *χαίρειν μετὰ χαιρόντων, καὶ κλαίειν μετὰ κλαιόντων.*

7. *πάντα στέγει*] 9, 12 *). — *πάντα πιστεύει*] Das *πάντα* bezieht sich, wie bei *στέγει*, wieder auf die Ansprüche, die jemand macht, und zwar hier auf die eines Andern: sie glaubt dem Andern gern alles, was er für sich anführt, ist nicht mißtrauisch. — *πάντα ἐλπίζει.*] Sie hofft alles Gute vom Andern. —

8. *Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει· εἴτε δὲ u. s. w.*] Der Werth der Liebe ist ein ewig dauernder, kein zeitlicher und relativer; anders ist es aber mit den Geistesgaben: denn es wird eine Zeit kommen, wo sowohl die Prophetien, als die Glossen und die Gnosis aufhören, weil sie vor einem vollkommneren Zustande zurücktreten. Diesen letzteren läßt Paulus nun zu einer bestimmten Zeit mit der sichtbaren Rückkehr des Messias eintreten. Es liegt aber dieser Vorstellung die Wahrheit zum Grunde, theils daß die Erkenntniß des Einzelnen als solchen nur eine einseitige, beschränkte (*ἐκ μέρους γινώσκομεν*) bleibt **), und daß er nur so weit vollkommene Erkenntniß hat, insoweit er in der

---

*) Doch könnten die Worte an unserer Stelle auch vielleicht bedeuten: sie deckt alles Unrecht zu, tacendo tolerat, wie schon einige Ausll. wollten.

**) Vergl. über unsere ganze Stelle die gehaltvolle Auslegung Matthäi's im a. W. S. 604—609; ganz besonders aber verdient der tiefsinnige und speculative Eingang der deutschen Theologie nachgelesen zu werden.

sofern sie auch im andern Leben, wo, was jetzt geglaubt, geschaut, was gehofft, erlangt wird, wo also Glaube und Hoffnung aufhören, fortdauert). Allein so zu argumentieren lag gar nicht im Interesse des Paulus. Dieser wollte ja die Dauer der Liebe, nicht für die jetzige Zeit, sondern für alle Zeiten behaupten, er wollte der Liebe nicht den Glauben und die Hoffnung, sondern die Geistesgaben entgegensetzen. Wenn *νυνὶ* Zeitpartikel wäre, so sähe man gar nicht ein, warum der Glaube und die Hoffnung erwähnt würden. Daher scheint es viel besser, das Wort, wie 5, 11 und öfter, als Consecutivpartikel zu nehmen, so daß der Sinn ist: Demnach (bei so beschaffenen Umständen, weil alle Geistesgaben untergehen) bleiben (= *οὐδέποτε ἐκπίπτει* V. 7, *οὐ καταργηθήσεται*) Glaube, Hoffnung, Liebe, und zwar ist unter diesen drei bleibenden Tugenden die Liebe wieder die größere. Bei dieser Auslegung nun fragt sich

1) inwiefern Paulus sagen kann, daß auch Glaube und Hoffnung bleiben. Antwort: insofern ihr Inhalt ein ewiger ist und nie verloren geht; denn auch die höhere Erkenntniß und die Erfüllung der Hoffnung vernichtet nicht (*οὐ καταργεῖ*) den Glauben und die Hoffnung, sondern zeigt ihre Wahrheit und ihren Werth nur um so heller, während, nach des Paulus eigenem Ausspruch, die Charismen werden vernichtet, gänzlich aufgehoben werden (*καταργηθήσεται*). Photius bei'm Oekum.: *Ἡ πίστις καὶ ἡ ἀγάπη οὐ μόνον ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, τῶν ἄλλων χαρισμάτων παυομένων, διαμένουσιν, ἀλλὰ πολλῷ πλέον καὶ ἐν τῷ μέλλοντι. τότε γὰρ ὡς ἀληθῶς τοῖς ἁγίοις τὸ εἰρηνικὸν καὶ φιλάλληλον, καθαρὸν καὶ ἀστασίαστον. Καὶ ἡ πίστις δὲ ὁμοίως. Τότε γὰρ λαμπρότερον καὶ τελεώτερον ἔσται ἐντρυφᾷν τῇ θεωρίᾳ τοῦ ποθουμένου. τὴν δὲ ἐλπίδα εἴποι τις ἴσως ἔτι τότε παρεῖναι, ὡς τῶν ἐλπισθέντων ἤδη παρόντων καὶ μηδὲν διαψευσάσαν τοὺς ἠλπικότας.* Grotius: *μένει* oppositum est ei quod dixit *καταργηθήσεται.* Sed quomodo manebunt in altero aevo? Nempe eo modo, quo rupes Israelitas sequebatur effectu suo, supra 10, 4. Sic mortuos sequuntur opera, Apoc. 14, 13. Fides, spes, dilectio praemium habebunt 2 Tim. 4, 7. 8.

XV Capitels, wie weiter unten erhellen wird, vielfachen Eintrag gethan.

τότε δὲ ἐπιγνώσομαι, καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.] Diese Worte erklärt Winer S. 216 mit Nösselt: dort werden wir alles vollkommen (nicht ἐκ μέρους, nicht gl. ἐν αἰνίγματι) erkennen, eben so vollkommen, als uns Gott erkannt. An sich würde diese Erklärung sehr wohl passen; allein die Vergleichung mit Stellen wie 1 Cor. 8, 3 und Gal. 4, 9, wo ein anderes Verhältniß zwischen dem γινώσκειν und γινώσκεσθαι gesetzt ist, möchte doch wohl auch an unserer Stelle eine ähnliche Auffassung fordern, in dieser Weise: jetzt ist meine Erkenntniß unvollkommen (insofern meine Thätigkeit im Erkennen Gottes zurückbleibt hinter seiner Thätigkeit in mir), dann aber wird eine vollkommene Einheit (Identität) der Erkenntniß, insofern sie von mir und insofern sie von Gott ausgeht, sein. Vgl. die Anm. zu 2, 10 u. 8, 3. Chrys.: εἶδες πῶς διπλῇ τὸ φύσημα αὐτῶν κατέσπασεν; ὅτι καὶ μερικὴ ἡ γνῶσις, καὶ οὐδὲ ταύτην οἴκοθεν (von sich selbst) ἔχουσιν. οὐ γὰρ ἐγὼ αὐτὸν ἔγνων, ἀλλ' αὐτός με ἐγνώρισέ, φησιν. ὥσπερ οὖν αὐτός με ἔγνω, πρότερος νῦν καὶ αὐτός μοι ἐπέδραμεν, οὕτως ἐγὼ αὐτῷ ἐπιδραμοῦμαι τότε πολλῷ μειζόνως, ἢ νῦν. καὶ γὰρ ὁ ἐν σκότῳ καθήμενος, ἕως μὲν ἂν μὴ βλέπῃ τὸν ἥλιον, οὐκ αὐτὸς ἐπιτρέχει τῷ κάλλει τῆς ἀκτῖνος, ἀλλ' ἐκείνη δείκνυσιν ἑαυτήν, ἐπειδὰν λάμψῃ· ὅταν δὲ αὐτῆς δέξηται τὴν αὐγήν, τότε καὶ αὐτὸς λοιπὸν διώκει τὸ φῶς. τοῦτο οὖν ἐστι τὸ καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην. οὐχ ὅτι οὕτως αὐτὸν εἰσόμεθα, καθὼς αὐτὸς ἡμᾶς, ἀλλ' ὅτι ὥσπερ αὐτὸς ἡμῖν ἐπέδραμε νῦν, οὕτω καὶ ἡμεῖς ἀνθεξόμεθα αὐτοῦ τότε, καὶ πολλὰ τῶν νῦν ἀποῤῥήτων εἰσόμεθα, καὶ τῆς μακαριωτάτης ἐκείνης ἀπολαύσομεν ὁμιλίας καὶ σοφίας.

13. Νυνὶ δὲ μένει u. s. w.] Dieser Vers wird auf zwei ganz verschiedene Weisen gefaßt, je nachdem man νυνὶ als Zeit- oder als Conclusivpartikel nimmt. Der erstern Annahme folgen Chrysostomus und die meisten Ausll. *). Der Sinn ist dann: Jetzt (vor der Rückkehr des Messias) bleiben aber Glaube, Hoffnung, Liebe; die Liebe aber ist die größere unter ihnen (in-

*) Vergl. unter den Neuesten auch Usteri S. 248. 249.

ern sie auch im andern Leben, wo, was jetzt geglaubt, geschaut, s gehofft, erlangt wird, wo also Glaube und Hoffnung aufen, fortdauert). Allein so zu argumentieren lag gar nicht Interesse des Paulus. Dieser wollte ja die Dauer der be, nicht für die jetzige Zeit, sondern für alle Zeiten beupten, er wollte der Liebe nicht den Glauben und die Hoffng, sondern die Geistesgaben entgegensetzen. Wenn *νυνί* Zeitpartikel wäre, so sähe man gar nicht ein, warum der Glaube d die Hoffnung erwähnt würden. Daher scheint es viel bes- das Wort, wie 5, 11 und öfter, als Consecutivpartikel zu hmen, so daß der Sinn ist: Demnach (bei so beschaffenen Umnden, weil alle Geistesgaben untergehen) bleiben (= *οὐδέποτε ἐκπίπτει* V. 7, *οὐ καταργηθήσεται*) Glaube, Hoffnung, be, und zwar ist unter diesen drei bleibenden Tugenden die be wieder die größere. Bei dieser Auslegung nun fragt sich 1) inwiefern Paulus sagen kann, daß auch Glaube und Hoffnung bleiben. Antwort: insofern ihr Inhalt ein ewiger ist und nie verloren geht; denn auch die höhere Erkenntniß und die Erfüllung der Hoffnung vernichtet nicht (*οὐ καταργεῖ*) den Glauben und die Hoffnung, sondern zeigt ihre Wahrheit und ihren Werth nur um so heller, während, nach des Paulus eigenem Ausspruch, die Charismen werden vernichtet, gänzlich aufgehoben werden (*καταργηθήσεται*). Photius bei'm Oekum.: *Ἡ πίστις καὶ ἡ ἀγάπη οὐ μόνον ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, τῶν ἄλλων χαρισμάτων παυομένων, διαμενοῦσιν, ἀλλὰ πολλῷ πλέον καὶ ἐν τῷ μέλλοντι. τότε γὰρ ὡς ἀληθῶς τοῖς ἁγίοις τὸ εἰρηνικὸν καὶ φιλάλληλον, καθαρὸν καὶ ἀστασίαστον. Καὶ ἡ πίστις δὲ ὁμοίως. Τότε γὰρ λαμπρότερον καὶ τελειότερον ἔσται ἐντρυφᾶν τῇ θεωρίᾳ τοῦ ποθουμένου. τὴν δὲ ἐλπίδα εἴποι τις ἴσως ἔτι τότε παρεῖναι, ὡς τῶν ἐλπισθέντων ἤδη παρόντων καὶ μηδὲν διαψευσάσαν τοὺς ἠλπικότας.* Grotius: *μένει* oppositum est ei quod dixit *καταργηθήσεται*. Sed quomodo manebunt in altero aevo? Nempe eo modo, quo rupes Israelitas sequebatur effectu suo, supra 10, 4. Sic mortuos sequuntur opera, Apoc. 14, 13. Fides, spes, dilectio praemium habebunt 2 Tim. 4, 7. 8.

2) inwiefern die Liebe größer, als der Glaube und die Hoffnung, genannt wird. Antwort: insofern sie alle oben genannten Früchte bringt, insofern sie nicht bloß beim Menschen bleibt, sondern auf das Heil des Nächsten hinstrebt. (Vergl. das μείζων 14, 5). Daß Paulus diese Rücksicht nimmt, beweist der ganze Zusammenhang unsers Abschnittes, in welchem vor allen auf die Erbauung der Gemeinde gedrungen wird. Die Liebe wird hier nicht ohne den Glauben und die Hoffnung gedacht, sondern sie ist dasselbe, was Gal. 5, 6 πίστις δι᾽ ἀγάπης ἐνεργουμένη genannt wird, die Wirklichkeit eines wahrhaft christlichen Lebens in seiner praktischen Beziehung. Uebrigens steht mit dem, was Paulus hier von der Liebe aussagt, keinesweges das im Widerspruche, was er anderswo, besonders im Römerbriefe, zu Gunsten des Glaubens spricht. Dort liegt dem Ausspruche, daß der Glaube ohne die Werke gerecht mache, die dialektische Scheidung zwischen Wesen und Erscheinung zum Grunde; obgleich beide nicht für sich, sondern erst in ihrer Einheit wirklich sind, so ist es doch nicht die (abstracte) Erscheinung, sondern das Wesen (eben der Glaube), welches sich zum Grunde bestimmt. Dieser Begriff festgehalten und durchgeführt giebt den Schlüssel zu allen Schwierigkeiten der Frage über das Verhältniß des Glaubens und der Werke. — μείζων δὲ τούτων.] Ueber diesen Comparativ siehe Winer S. 199.

Capitel XIV.

1. Der Anfang dieses Capitels schließt sich noch ganz eng an das vorige an; aus den dort geschilderten Vorzügen der Liebe folgt, daß die Corinther mit aller Macht nach ihr streben sollen. — ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευμ., μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε.] Ueber das δέ Winer S. 378. Τὰ πνευματικά sind hier offenbar nicht Geistesgaben überhaupt, sondern die Sprachengabe insbesondere, wie schon oben bemerkt wurde.

2. οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ — μυστήρια.] Die Menschen verstehen ihn nicht (οὐδεὶς ἀκούει), weil er seines verstän-

digen Bewußtseins, des νοῦς, welcher ja das Verständigungsmittel sein sollte, nicht mächtig ist, sondern nur im ekstatischen, durch den H. G. erregten, Zustande (dies bedeutet das Wort πνεύματι V. 2) Dinge redet, die für die Menschen Geheimnisse sind (μυστήρια V. 2), die aber Gott versteht (λαλεῖ τῷ θεῷ), der der Herzenskündiger ist (Vergl. Röm. 8, 26. 27).

3. Wenn man das Wort οἰκοδομή hier wieder (wie gleich V. 4) in der allgemeinsten Bedeutung nimmt, so kann man ein Komma hinter dasselbe setzen und die Worte καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν für Unterabtheilungen erklären. So faßt die Stelle Heydenreich: οἰκοδομή, utilitas, quam sermones illius habent, consistit nempe in eo, ut exhortetur auditores ad pietatem et sanctitatem (παράκλησις); ut luctum eorum levet, animum labantem atque afflictum erigat et confirmet blanda suavique allocutione, commonefaciens eos de promissionibus evangelii, spem bonam et exploratam fiduciam illis concitans (παραμυθία). Aehnlich schon Grotius. Anders dagegen Theophylakt: ἐκείνη (die Prophetie) καὶ ἐκ πνεύματος, καὶ ὠφελιμωτέρα (als die Sprachengabe), τοὺς ἀστηρίκτους (die noch nicht im Glauben festen) οἰκοδομοῦσα, τοὺς ῥαθυμοτέρους παρακαλοῦσα καὶ διεγείρουσα, τοὺς ὀλιγοψύχους παραμυθουμένη.

4. ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ.] Es fragt sich, worin diese Erbauung bestanden habe. Einige der Alten meinen, der λαλῶν γλ. habe selbst verstanden, was er sprach, nur nicht andern es mittheilen können. Allein an ein vollständiges bewußtes Verständniß, wie es z. B. der προφητεύων hatte, ist nicht zu denken; denn wessen sich einer vollkommen klar bewußt ist, das kann er auch für Andere darstellen, wenn er nicht etwa überhaupt mit einer gänzlichen Unfähigkeit der Rede behaftet ist. Daß aber nicht dieser letztere Mangel es war, welcher den in Glossen Redenden hinderte, auf andere erbaulich zu wirken, geht aus dem ganzen Zusammenhange hervor, da dergleichen nirgends vom Apostel erwähnt wird, und die ἑρμηνεία γλωσσῶν, ein eigenes positives χάρισμα, doch wohl schwerlich in der bloßen Hinwegräumung einer solchen Unfähigkeit bestehen konnte. Es wäre wenigstens sonderbar, anzunehmen, daß gerade alle in Zungen Redenden so gänzlich der Fähigkeit, sich in der Mut-

Instrumente, wenn sie den Tönen nicht διαστολήν geben und dadurch eine bestimmte Melodie hervorbringen.

ὅμως τὰ ἄψυχα, φωνὴν διδόντα u. s. w.] Das ὅμως kann dem Sinne nach am besten durch: vel, sogar, schon, übersetzt werden. Diese Bedeutung läßt sich sehr gut aus der eigentlichen: dennoch, ableiten; es wird von einem Gegenstande ausgesagt, daß man, trotz der anscheinenden Unangemessenheit, dennoch dies oder das von ihm behaupten könne. So steht ὅμως τὰ ἄψυχα für τὰ ἄψυχα, καίπερ ἄψυχα, ὅμως —. Das dennoch bezieht sich nicht, wie Winer S. 456 will, auf φωνὴν διδόντα, so daß der Gegensatz wäre: die todten, aber dennoch tönenden Instrumente, — sondern auf das ganze von ihnen Ausgesagte, in dieser Weise: die todten Klanginstrumente, obgleich nur todt, können dennoch zum Beispiel dienen.

τὸ αὐλούμενον ἢ τὸ κιθαριζόμενον.] Das ἢ ist nicht zu urgieren, so daß der Sinn wäre: wie soll man das auf der Flöte von dem auf der Cither gespielten unterscheiden, — sondern Paulus will sagen: man kann nicht verstehen, was das auf der Flöte oder (und) auf der Cither gespielte bedeuten soll. Daß die Worte so zu nehmen, lehrt der folgende Vers.

9. διὰ τῆς γλώσσης.] Hier ist γλ. wirklich das Glied des Körpers, als Instrument der Rede (wie schon oben bemerkt).

10. Die φωναί sind hier wirklich Sprachen, wie aus V. 11, namentlich aus den Worten: δύναμις (Bedeutung) und βάρβαρος (Fremdredender), erhellt. Das οὐδέν wird gewöhnlich statt οὐδείς genommen: kein vernünftiges Geschöpf (Bleek) ist sprachlos (wenn man dann αὐτῶν, welches Lachm. ausläßt, beibehält, so ist dies durch ἀνθρώπων zu erklären). Allein dies ist sehr hart, und der Sinn der ganzen Stelle wird so nicht recht treffend. Ich beziehe daher οὐδέν auf das, auch grammatisch am nächsten liegende, γένος, in dieser Weise: keine einzige (Art der Sprachen = keine Sprache) ist ohne Sinn. Der Ausdruck φωνὴ ἄφωνος ist gerade beschaffen, wie βίος ἀβίωτος und anderes dergleichen, was bei den Griechen häufig vorkommt; ein Oxymoron, gleichsam lingua elinguis, eine Sprache, die in der That keine Sprache ist, weil sie keinen Sinn hat. Ferner bemerke man, daß die Formel: τοσαῦτα — καὶ οὐδέν für: ὅσα —

τοσαῦτα steht: quot genera linguarum in mundo sunt, tot sensu non carent. So erklärt sich auch das εἰ τύχοι ganz vortrefflich; die Bedeutung: zum Beispiel ist sehr precär; auch 15, 37, worauf man sich beruft, möchte ich lieber: vielleicht, etwa beibehalten (dort freilich, dem Sinne nach, gleich mit: zum Beispiel). Auch sieht man nicht recht, warum Paulus gerade diesen Vergleich mit der Redensart: zum Beispiel, eingeführt haben sollte. Ich nehme daher das εἰ τύχοι lieber, wie bei den Attikern so häufig das ἴσως steht, als ironisch-bescheidene Formel für eine sichere Behauptung: so viel Sprachen sind, wohl (gerade) eben so viel haben Sinn und Bedeutung.

11. Ueber den Dativ und das ἐν (me iudice) siehe Winer S. 330 u. 331.

12. ἐπεὶ ζηλωταί ἐστε τῶν πνευμάτων.] Man kann πνεύματα verschieden nehmen; entweder für Geistesgaben im Allgemeinen (der Plur. kann dann gesetzt sein entweder um die verschiedenen Arten, wie das πνεῦμα sich in den Menschen äußert, zu bezeichnen, oder, noch einfacher, weil überhaupt von mehreren Menschen die Rede ist, wie man im Lat. sagt horum hominum ingenia, nicht ingenium (vgl. auch V. 32); das Eine πνεῦμα θεοῦ dirimiert sich nach des Paulus Vorstellung so in die verschiedenen Individuen, daß die Aeußerungen desselben in diesen, einzelne πνεύματα genannt werden können), oder für Sprachengabe insbesondere, wie sonst in unserm Abschnitte τὰ πευματικά. Zu Gunsten der ersteren Auffassung kann man sagen, daß sich bei ihr am besten erklären lasse, warum Paulus gerade das Wort πνεύματα gewählt: nämlich um anzudeuten, daß er hier nicht die Sprachengabe (τὰ πνευματικά) verstanden wissen wolle; der Sinn ist dann: Da Ihr einmal so eifrig nach den Geistesgaben strebt, so sucht, daß Ihr zur Erbauung der Gemeinde reichlich beitraget; woraus dann von selbst die Vorschrift für den Gebrauch der Sprachengabe (daß er nämlich nicht anders, als wenn die Glossen ausgelegt werden, stattfinden soll) folgt. Heydenreich zieht die zweite Auffassungsweise vor, vermuthlich wegen der Analogie mit V. 1 (denn der Zusammenhang des ganzen Abschnittes, auf welchen er sich beruft, ist auch bei der ersten ungefährdet); der Sinn ist so allerdings recht passend: Weil Ihr einmal so eifrig

nach der Sprachengabe strebt, so sucht, daß Ihr zur Erbauung der Gemeinde reichlich beitragt, d. h. macht keinen Gebrauch von ihr, wenn dieser Zweck nicht erreicht wird; nur fragt es sich, warum Paulus in diesem Falle nicht lieber gleich die Form *πνευματικῶν* selbst gewählt hätte.

πρὸς οἰκοδομὴν — περισσεύητε.] Das *πρὸς οἰκ.* scheint zu *περισσ.* zu gehören und nur des Nachdrucks wegen vorgestellt zu sein. Zu *περισσ.* denken die meisten *αὐτῶν* hinzu: **laborate, ut ad aedificandam ecclesiam illis (donis) abundetis.** Chrysostomus: *οὐκ εἶπεν, ἵνα κτήσησθε τὰ χαρίσματα, ἀλλ', ἵνα περισσεύητε, τουτέστιν, ἵνα καὶ μετὰ δαψιλείας πολλῆς αὐτὰ ἔχητε, τοσοῦτον γὰρ ἀπέχω τοῦ μὴ βούλεσθαι ἔχειν ὑμᾶς αὐτά, ὅτι καὶ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν αὐτοῖς βούλομαι, μόνον ἂν εἰς τὸ κοινῇ συμφέρον αὐτὰ μεταχειρίζητε.* Allein dies ausdrücklich zu prädiciren lag nicht im Interesse des Paulus an unserer Stelle; darum möchte ich *περισσεύειν* lieber absolut nehmen, wie 2 Cor. 1, 5. und öfter; der Sinn ist dann: damit Ihr reichlich seid, d. h. reichlich beitraget zur Erbauung. So auch Bleek.

13. *προσευχέσθω ἵνα διερμηνεύῃ.*] *Ἐνταῦθα δείκνυσιν ἐν αὐτοῖς ὂν τὸ λαβεῖν τὸ χάρισμα. προσευχέσθω γάρ, φησι, τουτέστι, τὰ παρ' ἑαυτοῦ εἰσαγέσθω· καὶ γὰρ ἐὰν σπουδαίως αἰτήσῃς, λήψῃ. αἴτει τοίνυν μὴ γλώττης ἔχειν χάρισμα μόνον, ἀλλὰ καὶ ἑρμηνείας, ἵνα πᾶσιν ὠφέλιμος γένῃ, καὶ μὴ ἐν σεαυτῷ μόνῳ κατακλείσῃς τὸ χάρισμα.* Chrysostomus. Anders faßt die Stelle Winer S. 384: Er bete (in der Gemeinde), nicht um sein *χάρισμα τῶν γλ.* zur Schau zu tragen, sondern mit dem Vorsatz, gleich in der Absicht, das Gebet zu dolmetschen. Für diese Erklärung spricht sehr der Umstand, daß, wenn wir sie befolgen, wir nicht nöthig haben, das gleich folgende *προσεύχωμαι* V. 14 in verschiedener Bedeutung von dem *προσευχ.* V. 13 zu nehmen, was bei der erstgenannten, fast von allen Ausll. gebilligten Erklärung nöthig ist *); ferner, daß V. 15 vortrefflich paßt, indem dort das *προσεύξομαι τῷ πνεύ-*

*) Freilich darf dies nicht allzuhoch angeschlagen werden; denn, wie auch Bleek bemerkt, gleich V. 17 steht das *εὐχαριστεῖν* in ganz anderer Bedeutung, als dasselbe Wort V. 18.

ματι und das ψαλῶ τῷ πν. der ersten Hälfte des V. 13, das προσεύξομαι τῷ νοΐ, und das ψαλῶ τῷ νοΐ dessen zweiter Hälfte entsprechen.

14. τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός εστι.] Bleek erklärt τὸ πνεῦμά μου durch τὸ πν. τὸ ἐν ἐμοί, der Geist Gottes, wiefern er den Menschen gefaßt hat und aus ihm redet. Gewiß sehr richtig. Man kann die Sache noch deutlicher machen, wenn man sagt τὸ πνεῦμά μου = τὸ πνεῦμα, τὸ χάρισμα, ὃ ἔχω. Es fragt sich aber wie dies πνεῦμα dem νοῦς entgegengesetzt werde. Νοῦς ist hier gewiß die selbstbewußte verständige Thätigkeit *) des Menschen, Neander: ὁ νοῦς = τὸ νοοῦν, das Vermögen, das von dem Geist Geschauete in Gedanken [für sich und andere] zu entwickeln. Ohne diese Thätigkeit von Seiten des Menschen kann die wahrhafte Identität des göttlichen und menschlichen Geistes, als welche wir oben (2, 10) den heiligen Geist erklärten, nicht zu Stande kommen. Aber hiebei ist die Thätigkeit von Seiten Gottes das prius, Gott giebt das Wollen und Vollbringen, und die aufnehmende Thätigkeit von Seiten des Menschen entwickelt sich erst allmählig in der Zeit: damit der endliche Geist des Menschen ein unendlicher werde, giebt der unendliche sein Fürsichsein auf. Zur Zeit der Gründung der christlichen Kirche nun, also zur Zeit der Zeichen und Wunder (vergl. die Anm. zu 12, 4), stellte sich diese initiative Thätigkeit Gottes im Menschen (die gratia praeveniens, praecurrens der spätern Dogmatik) auch äußerlich dar, nämlich so, daß die Individuen, welche sich selbst noch mehr passiv verhielten, doch schon den Geist in sich thätig fühlten und nach außen hin beurkundeten. Allein der so bewirkte ekstatische Zustand (vergl. das in den Evangelien und der Apostelgeschichte erwähnte sichtbare Herabschweben des Geistes, dessen Bedeutung nur so verstanden werden kann) war

*) Usteri's Meinung (S. 411), daß πνεῦμα hier gar nicht das Charisma bezeichne, sondern = ἡ ψυχή μου καθ' ἑαυτήν sei, ferner, daß ὁ νοῦς μου vom objectiven Sinn oder Gedankeninhalt gebraucht werde, = sententia, intellectus orationis s. precum mearum, scheint mir durchaus unhaltbar, indem ich nicht sehe, wie man diese Erklärung V. 15 und 19 durchführen will. Was soll heißen: προσεύξομαι τῷ νοΐ, und θέλω λαλῆσαι διὰ τοῦ νοός μου, wenn νοῦς den Inhalt der Rede bedeutet?

nicht etwa ein Höheres, denn der bewußte: dies schärft der besonnene Paulus überall in unserm Abschnitte ein. Er sagt deshalb (V. 15), daß jenes ekstatische, selbstbewußtlose Beten und Singen (in Glossen) zwar auch sein Recht habe, daß aber auch ein bewußtes hinzukommen müsse. Denn sonst ist, wie es V. 14 heißt, ὁ νοῦς μου ἄκαρπος. Diese Worte erklärt Bleek mit Theodoret (καρπὸς τοῦ λέγοντος ἡ ὠφέλεια τῶν ἀκουόντων. τοῦτο καὶ ἐν τῇ πρὸς Ῥωμαίους (1, 13) εἴρηκεν, ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν, καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν. ἑτέρᾳ τοίνυν γλώττῃ διαλεγόμενος, καὶ τοῖς παροῦσι μὴ προσφέρων τὴν ἑρμηνείαν, οὐδένα ἔχω καρπόν, ὄνησιν ἐκείνων μὴ δεχομένων): meine Vernunft bleibt ohne Frucht, nämlich für Andere, keine Früchte tragend für die Gemeinde des Herrn. Ich möchte jedoch das Wort ἄκαρπος noch allgemeiner nehmen: mein νοῦς trägt keine Frucht, liegt gleichsam brach und unbebaut. So bleibt hier noch dahingestellt, für wen, was erst V. 16 erwähnt wird. Wenigstens darf auf keinen Fall auf die Worte: für Andere ein solcher Nachdruck gelegt werden, daß man daraus folgern könnte, Paulus habe sagen wollen, für das in Glossen redende Subject sei dessen νοῦς nicht fruchtlos gewesen, d. h. der Redende selbst habe, was er sagte, mit klarem Bewußtsein verstanden, es aber nur nicht andern wieder mittheilen können (Vergl. die in der Anm. zu V. 4 erwähnte Meinung einiger). Dies liegt keineswegs in den Worten. Im Gegentheil ist der Nachtheil, der daraus, daß der νοῦς bei'm Glossenreden unthätig ist, für das Subject entsteht, wenn auch nicht ausdrücklich prädiciert (wie Chrysostomus will), doch keineswegs ausgeschlossen.

15. *Τί οὖν ἐστι;*] Was folgt also hieraus? Eigentlich: quae est igitur res, wie ist der vorliegende Fall beschaffen (so daß nicht etwa mit Heydenreich πρακτέον zu ergänzen). — *προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοΐ.*] Der Dat. νοΐ ist nicht, wie Heydenreich will, dat. commodi, sondern, wie πνεύματι, dat. instrumenti, der Sinn also: ich will auch so beten, daß das Bewußtsein dabei thätig ist. (Vergl. διὰ τοῦ νοός, V. 19).

16. *τῷ πνεύματι*] allein mit dem πνεῦμα, also = ἐν γλώσσῃ, vergl. V. 19, wo letztere Formel, ganz synonym mit jener, ebenfalls dem: διὰ τοῦ νοός entgegengesetzt wird. — ὁ

ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου.] Manche Ausleger haben hier *τόπος* durch einen bestimmten Platz in den gottesdienstlichen Versammlungsorten erklärt, und gemeint, auf diesem hätten die *ἰδιῶται*, welches Wort nach ihrer Meinung: Ungebildete, Leute aus dem gemeinen Volk, bezeichnen soll, gesessen. Allein dergleichen kam in der ältesten christlichen Kirche gewiß nicht vor, und die Standesverschiedenheit hatte gewiß keinen Einfluß auf den Platz, den einer in den Versammlungen einnahm. Ueberdies wird auch das Wort *ἰδιώτης* so nicht richtig erklärt. Denn eine Rede in Glossen ohne *ἑρμηνεία*, war jedem Christen, also auch z. B. dem *ἐπίσκοπος*, nicht bloß dem Ungebildeten unverständlich; ferner paßt, wenn man dies Wort durch: Ungebildeter, erklärt, nicht dasjenige, was Paulus sogleich sagt: *πῶς ἐρεῖ τὸ ἀμήν;* denn dies Amen sprachen ohne Zweifel alle Zuhörer, wenn eine Rede gehalten war, um durch diese Bekräftigung, durch diese Bejahung des Inhaltes derselben, anzudeuten, daß der Redende nicht bloß für sich, sondern in ihrer aller Namen gesprochen hatte (Justin. Mart.: *πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων ἀμήν.*). Daher glaube ich, daß unter *ἰδιῶται* die sämmtlichen anwesenden Christen zu verstehen sind, welche *ἰδιῶται*, imperiti, genannt werden, insofern sie die Glossen nicht verstehen. Sehr richtig bemerkt Wolf: *Ἰδιώτην* h. l. de imperito, quam de laico aut privato accipere malim. Hanc enim vocis illius notionem alibi esse nemo negaverit. Lege Suicerum Tom. 1, p. 1438. Hoc vero loco etiam obtinere vel ideo mihi persuadeo, quod inter doctores ipsos nascentis ecclesiae procul dubio erant, qui dono linguarum essent destituti. Hi itaque in tantum cum aliis erant *ἰδιῶται*. — Das *ἀναπληροῦν τὸν τόπον τινός* ist eine dem Hebr. nachgebildete Redensart: פ׳ מְלֵא מְקוֹם in jemandes Lage sein (vergl. Burtorf Lex. talm.). Nimmt man nun *ἰδιώτης* in der angegebenen Bedeutung, so erklärt sich auch recht gut, warum Paulus gerade diese weitläuftigere Umschreibung gewählt, und nicht lieber statt ὁ *ἀναπλ. τὸν τόπ. τοῦ ἰδ.* gleich ὁ *ἰδιώτης* gesagt hat: — die Zuhörer sollten nicht überhaupt das Prädicat: Idioten, als stehendes bekommen, sondern nur für den vorliegenden Fall. — Von den Wörtern *εὐλογεῖν* und *εὐχαριστία* vermuthet Beza, daß sie sich auf das Segnen und Danken bei Austheilung des Abendmahles bezie-

hen, und zwar, weil von letzterer gerade in den Stellen des Justinus, wo das Amensagen des Volks erwähnt wird, die Rede ist, und die Formeln an sich allerdings recht wohl auf das Abendmahl passen würden. Allein da Paulus gar nichts von diesem ausdrücklich erwähnt, und *εὐλογεῖν τὸν θεόν* und *εὐχαριστία* auch sonst oft ganz allgemein von der Lobpreisung und der Danksagung gegen Gott vorkommen, so scheint jene Annahme des Beza nicht nöthig.

18. Ueber *λαλεῖν* siehe Winer S. 284 und 433.

19. Ueber *θέλω, ἤ*, malo, quam, siehe Wahl I, 694.

20. Der Sinn ist: verzichtet nicht mit Fleiß auf eine vernünftige Erkenntniß des Christenthums, wie sie offenbar durch *προφητεία* in der Gemeinde verbreitet werden kann, zu Gunsten der weit unvollkommenern Reden in Glossen. Werdet den Kindern nicht im Mangel an Einsicht, sondern in der Unschuld des Herzens gleich.

21. Der Sinn: „Sonst versetzt Ihr Euch willkührlich und unbedachtsamer Weise in den Zustand, der im A. T. als ein Zustand der Strafe geschildert wird; dort wird das Reden Gottes zum Volke in einer demselben unverständlichen Sprache, als das Zeichen seines Zornes dargestellt." Die Stelle ist entlehnt aus Jesaias 28, 11. 12, jedoch sehr frei, da dort alles in einem ganz andern Zusammenhang gesagt ist. — *Ἐν τῷ νόμῳ.*] *Νόμος* hat hier den Begriff: Altes Testament, nicht bloß: Pentateuch; so öfter, Joh. 10, 34. 15, 25. —

22. Einige Ausll. meinen, Paulus wolle hier den Zweck der eben in der Corinthischen Gemeinde und sonst im Urchristenthume vorkommenden Glossen, nämlich den, als Wunderzeichen die noch Ungläubigen pädagogisch zum Christenthum hinzuleiten, bezeichnen. So auch Bleek. Allein das Wort *ἄπιστος* steht dieser Auslegung entgegen; denn in unserm Verse bezeichnet es, wie Neander S. 117, Anm. sehr treffend sagt: den hartnäckig Ungläubigen, für den Glauben ganz Unempfänglichen, den infidelem *privative*. Daß dieser gemeint sei, leuchtet aus den Worten unsers Verses: *ἡ δὲ προφητεία οὐ τοῖς ἀπίστοις*, ein. Denn V. 24 wird ja ausdrücklich gesagt, daß dem *ἄπιστος*, d. h. dort: dem noch nicht Glaubenden, aber wohl für den Glauben nicht Unempfänglichen, dem infidelis *nega-*

τῶν, gerade die προφητεία sehr nützlich sei. Daher nehme ich σημεῖον (wie es auch der Zusammenhang mit V. 21 will) für: Strafzeichen; Paulus warnt die Corinther, daß sie nicht eine Sache, die im A. T. Strafzeichen genannt wird, leichtsinnig unter sich hegen, d. h. daß sie nicht in Glossen ohne Auslegung reden; denn das Glossenreden überhaupt verbietet er ja nicht, sondern nur, wenn es unverstanden bleibt, also dasselbe ist, was im A. T. das Reden Gottes zum Jüdischen Volke in unverstandenen Sprachen.

ἡ δὲ προφητεία οὐ τοῖς ἀπίστοις, ἀλλὰ τοῖς πιστεύουσιν.] Hier kann nicht wieder εἰς σημεῖόν ἐστιν ergänzt werden, sondern bloß ἐστίν, wie 6, 13: die Prophetie aber ist nicht für die hartnäckig Ungläubigen (diesen nützt sie doch nichts), sondern für die schon Glaubenden (zu ihrer Förderung im Christenthume). Der Gedanke, den Paulus eigentlich ausdrücken will, ist nicht recht scharf hingestellt; es sollte eigentlich heißen: τοῖς δὲ πιστεύουσιν ἡ προφητεία. Denn der Zusammenhang des ganzen Verses ist ja offenbar: „Unverständliche Glossen sind ein Strafzeichen für die Ungläubigen, gehören mithin nicht für die Gläubigen; für diese gehört recht eigentlich die Prophetie." Die Worte: οὐ τοῖς ἀπίστοις, ἀλλά scheint Paulus nur wegen des parallelen Gegensatzes zum Vorhergehenden eingesetzt zu haben; sie sind ganz parenthetisch und accentlos zu nehmen, so daß alles Gewicht auf τοῖς πιστεύουσι fällt. Etwas ähnliches sahen wir 4, 19. Bleek, welcher den ἄπιστος in unserm Verse nicht von dem, der V. 23 und 24 vorkommt, unterscheidet, läßt sich verleiten, das οὐ vor τοῖς ἀπίστοις für: οὐ μόνον zu nehmen, in dieser Weise: „nicht nur für die Ungläubigen, sondern auch und ganz vorzüglich für die Gläubigen"; allein οὐ und οὐ μόνον können nie verwechselt werden, wenn bloß ἀλλά folgt: sie verwechseln hieße da verneinen, wo man bejahen will (etwas ganz anderes ist es, wenn ἀλλὰ καί folgt, wie im Lat. non — sed etiam).

23. Ἐὰν οὖν.] Das οὖν dient dazu, die Ausführung des Gedankens, daß die unausgelegten Glossen unnütz, dagegen die Prophetie der Gemeinde von höchstem Nutzen sei, einzuleiten. — ἰδιῶται.] Dies Wort könnte hier allerdings wieder die nämliche Bedeutung, wie oben V. 16 haben: ein der Glossen

unkundiger Christ. Allein von einem solchen läßt sich schwerlich denken, daß er die in Glossen Redenden für wahnsinnig halten würde, da er die Sache doch schon kennen mußte; ferner stellt Paulus doch das Ganze so dar, als ob die Christen schon versammelt sind, und nun nur noch Einzelne (V. 24 der Sing. ἰδιώτης) hereintreten. Ich möchte daher das Wort ἰδιώτης hier lieber ganz allgemein bloß für: unkundig einer fremden Sprache, nehmen. Solche Leute werden natürlich, da sie lauter (für sie) sinnlose Wörter hören, glauben, die Christen seien wahnsinnig. Das Wort ἄπιστοι setzt der Apostel aber noch hinzu, um anzudeuten, daß überhaupt die Ungläubigen, falls sie auch fremde Sprachen verstehen, und mithin (wie die fremden Juden Apostelgsch. 2) viele ihnen bekannte Worte hören sollten, dennoch wegen der Mischsprache die Christen für wahnsinnig halten würden (gerade wie die genannten Juden für betrunken). So faßt die Stelle schon Mosheim: er bemerkt mit Recht, daß unter den ἰδιώταις freilich auch ἄπιστοι verstanden sind, daß aber nicht jeder ἄπιστος auch ἰδιώτης ist. Auf diese Weise erklärt sich auch (was freilich zufällig erscheinen könnte), warum im folgenden Verse der Apostel das Wort ἄπιστος vor ἰδιώτης stellt: dort, wo von der προφητεία die Rede ist, wäre es eigentlich genug, wenn nur ἄπιστος stände; das ἰδιώτης scheint nur der Gleichmäßigkeit wegen hinzugefügt zu sein, in diesem Sinne: wenn der fremde Zuhörer auch aller ausländischen Sprachen unkundig ist. —

25. 26. Neander S. 116: „Es erhellt, welchen Einfluß diese auf das Gemüth besonders einwirkende Kraft der προφητεία für die Ausbreitung des Evangeliums in dieser Zeit haben konnte. Es kamen solche, die nur einmal sich darüber unterrichten wollten, was in den christlichen Versammlungen vorgenommen werde, oder welche die christliche Lehre, von deren Göttlichkeit sie noch keinesweges überzeugt waren, kennen lernen wollten, in die Zusammenkünfte der Gemeinde. Es treten in dieser nun Menschen auf, welche von dem Verderben der menschlichen Natur, von der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit mit hinreißender Kraft zeugen, aus ihrem eigenen religiössittlichen Bewußtsein heraus zu des andern reden, als ob sie in demselben lesen könnten. Der Heide fühlt sich getroffen in seinem Gewissen,

sein Herz ist ihm wie aufgeschlossen, er muß anerkennen, was er bisher nicht hatte glauben wollen, daß die Kraft Gottes mit dieser Lehre sei, unter diesen Menschen wohne." Das ἐν möchte jedoch besser nicht durch unter übersetzt, sondern vom Wohnen des heiligen Geistes in den Christen verstanden werden.

26. ἔχει.] Dies Wort steht weder tadelnd: **paratus est ad decantandum hymnum, ad proponendam doctrinam,** ***ita ut moram ferre non possit, sed alter alterum interpellet,*** noch für ἔχῃ, sondern drückt einfach aus, wie die Sache ist: jeder hat in Bereitschaft. Was geschehen soll, folgt erst, von den Worten πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω, an. — ἀποκάλυψιν.] Dies Wort entspricht hier offenbar dem προφητεύειν, das sonst hier ganz würde ausgelassen sein (Vergl. V. 6). Bleek. —

29. καὶ οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν.] Die andern mögen beurtheilen, ob jene, die da als Propheten auftreten, es auch in der That sind, und ob es der Geist Gottes ist, der sie treibt. Vergl. 12, 10. 1 Joh. 4, 1. Bei ἄλλοι ist sonder Zweifel προφῆται zu supplieren; von denjenigen, die zu Zeiten selbst besonderer göttlicher Offenbarungen gewürdigt wurden, ließ sich am ehesten erwarten, daß sie am geeignetsten sein würden, auch bei andern die Prüfung der Geister zu verrichten. Bleek. —

31. ἵνα πάντες — παρακαλῶνται.] Entweder: damit nicht derjenige, der redet, bloß lehrt und tröstet, sondern selbst auch belehrt und getröstet wird, der Unterricht und Zuspruch also ein gegenseitiger ist; oder: damit den Bedürfnissen aller (Zuhörer) genügt wird, sofern vorauszusetzen ist, daß, wenn die Rede des einen Propheten bei einigen Zuhörern keinen Eingang gefunden hat, die eines andern es besser wird.

32. καὶ πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται.] Mit diesen Worten zeigt der Apostel, daß kein Grund vorhanden, warum mehrere Propheten zugleich reden sollten. Die Prophetie ist eine zwar begeisterte, aber mit Bewußtsein, Selbstherrschaft verknüpfte Thätigkeit, so daß die ἀποκάλυψις, die der Prophet mitzutheilen hat, durch einstiges Schweigen nicht etwa verloren geht. Bei dem λαλῶν γλ. mochte es allerdings anders sein.

33. ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων.] Will man diese Worte noch zum Vorhergehenden ziehen, so ist

wohl *γίνεται* hinzuzudenken, und der Sinn: wie dies (nämlich dasjenige, was daraus folgen muß, daß Gott ein Gott des Friedens ist) in allen Gemeinden der Heiligen geschieht. Besser jedoch scheint es, die Worte mit Lachm. zum Folgenden zu ziehen, in dieser Weise: Wie in allen Gemeinden der Heiligen (geschieht), so sollen Eure Weiber in den Versammlungen schweigen. Lachm. läßt übrigens *ὑμῶν* weg, und zieht *τῶν ἁγίων* zu *αἱ γυναῖκες*, so daß er das Komma hinter *πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις* setzt. — *ὁ νόμος.*] 1. Mos. 3, 16. —

36. Oder glaubt Ihr etwa in dieser Hinsicht von dem Brauche aller Gemeinden abweichen zu dürfen, als ob Ihr besonders oder gar allein das Evangelium (*τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*) besitzet.

37. *εἴ τις δοκεῖ — πνευματικός.*] Das *δοκεῖ* ist keinesweges pleonastisch, sondern der Sinn scheint zu sein: Wenn jemand sich ein Prophet und Glossenredender dünkt (und deshalb, als von Gott ausgezeichnet, ein besonderes Recht zu haben und eigenmächtig handeln zu dürfen glaubt). — *ἐπιγινωσκέτω — ἐντολαί.*] Das *ἐπιγινώσκειν* ist nicht, wie man gemeint hat, = revereri, und das *ὅτι* denn; sondern es ist hier, wie so häufig, Attraction. Winer S. 433, 3, a. — Um übrigens zu entscheiden, inwiefern Paulus dasjenige, was er geschrieben, Befehle des Herrn nennt, muß man vorher bestimmen, was er selbst mit den Worten *ἃ γράφω ὑμῖν* meint. Meint er alle Vorschriften des ganzen Abschnittes, so ist das *ὅτι κυρίου εἰσὶν ἐντολαί* sehr allgemein: Befehle des Herrn sind sie, insofern sie dem Willen Gottes, der ein Gott des Friedens ist, angemessen sind. Allein wir sahen oben (Cap. 7), daß Paulus mit dem Ausdruck *ἐπιταγὴ κυρίου* höchst vorsichtig ist, und er dort nur Vorschriften, die er ausdrücklich durch Tradition aus Jesu Munde empfangen hatte, so nennt. Das Wort *ἐντολαί* scheint aber an unserer Stelle durchaus etwas Analoges, wie Cap. 7 *ἐπιταγαί* zu bezeichnen. Da nun aber Christus wohl schwerlich über den Gebrauch der Charismen in einer schon förmlich eingerichteten Gemeinde (wie die Corinthische war) Vorschriften gegeben hatte, so scheint es, als ob *κυρίου ἐντολαί* Vorschriften Gottes im A. T. bezeichne. Wollen wir dies festhalten, so beziehen sich die Worte: *ἃ γράφω ὑμῖν* nur auf

ie Vorschriften, die er zuletzt über das Schweigen der Weiber gegeben hatte. Diese beruhen allerdings nach Pauli eigener Aussage (V. 34) unmittelbar auf einem Befehl Gottes im A. T. Da dem so ist, so scheint Lachm. Lesart: ἐστὶν ἐντολή (so wie die Lesart τοῦ κυρίου) besser. Der Sinn der ganzen Stelle ist dann: Glaubt Ihr allein das rechte Evangelium zu haben? Wenn jemand als Prophet und Sprachenbegabter das Recht zu haben glaubt, hinsichtlich der Weiber andere Maßregeln zu treffen, als ich getroffen wissen will, so wisse er, daß diese über die Weiber von mir gegebenen Vorschriften Gebote Gottes sind.

εἰ δέ τις ἀγνοεῖ, ἀγνοείτω.] Will aber jemand hiervon nichts wissen, so mag er nichts wissen (zu seinem eigenen Schaden. Per me licet!).

38. Der Apostel faßt noch alles, was er in dem vorstehenden Abschnitte gesagt hatte, summarisch zusammen: die Hauptsache (ζηλοῦτε) soll die προφητεία sein, jedoch auch das Glossenreden nicht verhindert werden: und zwar soll alles (V. 40) nach Sitte und Ordnung zugehen.

Vierter Theil,

enthaltend Belehrung über die Auferstehung, und Schluß des Briefes.

Erster Abschnitt, Cap. XV, V. 1—58.

In der Corinthischen Gemeinde hatten Einige an der Auferstehung der Todten gezweifelt. Um den Irrthum dieser zu bekämpfen und zu zeigen, daß der Glaube an die Auferstehung zu den Hauptdogmen des Christenthums gehöre, erinnert er sie an seine Predigt des Evangeliums, welche vor allem die Lehre vom Tode Christi für die Sünden und von seiner Auferstehung verkündigt habe: mit der Auferstehung des Herrn aber stehe und falle die der Gläubigen, wer diese läugne, müsse auch jene läugnen; — aber wie durch Einen Menschen, Adam, der Tod in die Welt gekommen sei, so sei durch Einen, Christum, das Leben gekommen (1—22). Aber die Auferstehung habe in der Zeit eine bestimmte Folge: die Auferstehung Christi sei schon geschehen, die der Gläubigen stehe aber noch bevor, und zwar zur Zeit der Rückkehr des Herrn, welche näher beschrieben wird (23—28). Sodann werden argumenta ad hominem für die Auferstehung angeführt; wer diese nicht annehme, müsse mit sich selbst in Widerspruch gerathen, und der Unsittlichkeit sei dann Thür und Thor geöffnet (29—34). Was aber die Art und Weise der Auferstehung und die Beschaffenheit der Leiber der Auferstandenen betreffe, so könne man sich diese schon aus dem Vergleiche mit dem Organismus der Pflanze vorstellen; wie bei letzterer das Samenkorn untergehen müsse, damit der Halm entstehe, so müsse auch der irdische Leib sterben und vernichtet werden, wenn der himmlische und geistige entstehen solle. Soviel sei gewiß, daß dieser irdische Leib nicht das Himmelreich ererben könne (35—50). Darum werden bei der Rückkehr des Herrn nicht nur die Todten neue geistige Leiber bekommen, sondern auch die dann noch Lebenden plötzlich verwandelt werden (51—53). So werde das Leben über den Tod siegen (54—57), und in der Hoffnung auf diesen Sieg mögen die Corinther stets fest und getrost bleiben (58).

Capitel XV.

1. Um den Sinn der ersten Verse (welchen Griesb. dadurch, daß er die Worte: τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν von εἰ κατέχετε abhängen läßt, und in Klammern einschließt, ganz entstellt hat) richtig zu fassen, muß man vor allen Dingen festhalten, daß hier wieder, wie schon Beza bemerkt, Attraction stattfindet, und daß die Worte: τίνι λόγῳ εὐηγγ. ὑμῖν, die Hauptsache und das eigentliche Object zu γνωρίζω sind. Das Ganze steht also für: γνωρίζω ὑμῖν, τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ εὐαγγέλιον, ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, ὃ καὶ παρελάβετε u. s. w. Das Wort γνωρίζω bekommt so, da von etwas Vergangenem die Rede, die Bedeutung: ich bringe Euch in die Erkenntniß, in den Sinn zurück, also = ich bringe Euch in Erinnerung. Τίνι λόγῳ, eigentlich: in welcher Vortrags- und Lehrweise, geht hier mittelbar auf den Inhalt seiner Verkündigung; Ihr erinnert Euch, wie meine Verkündigung beschaffen war, was ich in ihr vor allen Dingen (ἐν πρώτοις V. 3) und als das Wichtigste lehrte.

2. Die Worte ὃ καὶ παρελάβετε — σώζεσθε fügt der Apostel hinzu, damit er ihnen desto eindringlicher die Nothwendigkeit einschärfe, bei der Wahrheit des Evangeliums, dem sie so viel verdanken, zu verbleiben, und nicht einen Hauptartikel desselben, die Auferstehung Christi und die daraus folgende Auferstehung der Christen, inconsequenter Weise aufzugeben.

εἰ κατέχετε.] Ein indirect tadelnder Zusatz: ich rufe Euch meine Verkündigung des Evangeliums in's Gedächtniß zurück, wenn Ihr sie anders noch in der Erinnerung habt. (Als Object zu κατέχ. möchte ich lieber den zunächst stehenden Satz: τίνι — ὑμῖν wieder hinzudenken, als εὐαγγέλιον). — ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε.] **Nisi forte frustra credidistis.** Der Zusammenhang: Ihr müßt es aber noch innehaben, wenn Ihr nicht anders (was ich nicht fürchte) ganz umsonst das Christenthum angenommen habt.

3. Παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι u. s. w.] Das γὰρ kann als nämlich gefaßt werden; es dient dazu, die Auseinandersetzung der Hauptlehren,

an die sie sich erinnern sollen, einzuführen. Weniger passend erscheint, den Zusammenhang so zu setzen: Ihr habt umsonst geglaubt, wenn Ihr Euch nicht mehr der folgenden Lehren erinnert; denn diese habe ich als Haupt- und Grundlehren vorgetragen. — Ueber die Wörter *παρέδωκα* und *παρέλαβον* sagt Chrysostomus: *οὐ λέγει οὐδὲ ἐνταῦθα ὅτι εἶπον ὑμῖν, οὐδὲ ἐδίδαξα ὑμᾶς, ἀλλὰ τῇ αὐτῇ κέχρηται λέξει πάλιν, παρέδωκα ὑμῖν, λέγων ὃ καὶ παρέλαβον· οὐδὲ ἐνταῦθα ἐμὲ διδαχθῆναί φησιν, ἀλλὰ παρέλαβον· δύο ταῦτα κατασκευάζων, ὅτι τε οὐδὲν οἴκοθεν ἐπεισάγειν δεῖ, καὶ ὅτι μετὰ ἀποδείξεως τῆς διὰ τῶν ἔργων ἐπληροφορήθησαν, οὐ λόγοις ψιλοῖς καὶ κατὰ μικρὸν ἀξιόπιστον τὸν λόγον ποιῶν, τὸ πᾶν εἰς τὸν Χριστὸν ἀνάγει, καὶ δείκνυσιν οὐδὲν τούτων ἀνθρώπινον ὂν τῶν δογμάτων.* — Das *ἐν πρώτοις* bezieht Chrys. auf die Zeit: *ἀπαρχῆς, οὐ νῦν. ταῦτα δὲ λέγει τὸν χρόνον παράγων μάρτυρα, καὶ ὅτι ἐσχάτης ἦν αἰσχύνης τοσοῦτον χρόνον πεισθέντας νῦν μετατίθεσθαι.* Er schließt aber auch die zweite Erklärung: als das Wichtigste, nicht aus, wenn er fortfährt: *καὶ οὐ τοῦτο μόνον, ἀλλὰ ὅτι καὶ ἀναγκαῖον τὸ δόγμα. διὸ καὶ ἐν πρώτοις παρεδόθη καὶ ἐκ προοιμίων εὐθέως.* —

κατὰ τὰς γραφάς.] Wenn Paulus eine einzelne bestimmte Stelle des A. T. vor Augen gehabt hat, so ist es wahrscheinlich Jes. 53, 5 fgg.

5. Das *εἶτα, ἔπειτα* u. s. w. soll höchst wahrscheinlich, da es so oft wiederholt ist, und zuletzt *ἔσχατον* steht, auf die Zeitfolge gehen, nicht bloß zur Aufzählung dienen, obgleich durch die letztere Annahme die Erklärung leichter gemacht werden würde. Was übrigens die angeführten Zeugnisse selbst betrifft, so finden sich nicht alle auch in den Evangelien angeführt, wie umgekehrt Paulus nicht alle dort angeführten hier erwähnt; nirgends ist jedoch ein Widerspruch. — *καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ.*] Wahrscheinlich dasselbe Factum, was Luc. 24, 34 erzählt wird. — *τοῖς δώδεκα.*] Stehende Zahl zur Bezeichnung der von Christo erwählten Apostel, so daß der Umstand, daß Judas damals schon todt oder daß Thomas zuerst abwesend war, nichts zur Sache macht. Man braucht demnach weder mit Chrys. den Matthias künstlich hineinzubringen, noch gar *ἕνδεκα* zu lesen. Vergl. Winer S. 488. Uebrigens ist an unserer Stelle wahr-

scheinlich von der Joh. 20, 19 berichteten Erscheinung die Rede. —

6. Sehr ungewiß, ob mit Matth. 28, 10 in Verbindung zu setzen. Was die Zahl fünfhundert betrifft, so hat man als Schwierigkeit vorgebracht, daß Apostelgsch. 1, 15 nur einhundert und zwanzig Jünger erwähnt sind; allein es heißt dort ja nicht, daß bei jener zur Ergänzung der Apostelzahl angestellten Versammlung alle Anhänger Jesu überhaupt zugegen gewesen seien. — Ueber ἐπάνω braucht die erste bei'm Chrys. vorkommende Erklärung: τινὲς τὸ ἐπάνω, ἄνω ἐκ τῶν οὐρανῶν εἶναί φασιν, kaum erwähnt zu werden; ohne Zweifel ist die zweite: τινὲς δὲ λέγουσι τὸ ἐπάνω πενταχοσίοις, τοῖς πλείοσιν ἢ πενταχοσίοις, die richtige.

7. Ἰακώβῳ.] Hievon wird nichts in unsern Evangelien berichtet. Wahrscheinlich ist Jacobus der Jüngere gemeint, welcher der Gemeinde zu Jerusalem vorstand (vergl. Apostelgsch. 15, 13. 21, 18). Die bei'm Hieronymus von einer ihm gewordenen Erscheinung des Herrn vorkommende Tradition will deshalb nicht recht hieher passen, weil sie vom einem alsbald nach der Auferstehung geschehenen Factum berichtet.

εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν.] Einige meinen, dies πάντες stehe in Bezug darauf, daß später auch Thomas, der zuerst fehlte, zugegen war. Calvin, dem Chrysostomus (ἦσαν γὰρ καὶ ἄλλοι ἀπόστολοι, ὡς οἱ ἑβδομήκοντα) folgend, sagt dagegen: **per apostolos omnes intelligo non solum duodecim, sed discipulos etiam, quibus evangelii praedicandi munus iniunxerat.** Sichere Parallelstellen aus den Evangelien finden sich nicht. —

8. Ohne Zweifel wieder die Erscheinung auf dem Wege nach Damaskus. Vergl. die Anm. zu 9, 1 und Neander S. 77. — ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι.] Ἔκτρωμα nennt sich Paulus, insofern er zu seinem Apostelstande auf gewaltsamem, gleichsam unnatürlichem Wege gekommen, und insofern er den übrigen Aposteln eben so nachsteht, wie eine Fehlgeburt einem gesunden, auf gehörige Weise zur Welt gekommenen Kinde. Vergl. Fritzsche I, S. 60 Anm., wo auch die falsche Erklärung ὕστερον γέννημα widerlegt wird. Uebrigens ist die Schreibart ὡσπερεί τῷ statt ὥσπερ εἰ τῷ. sehr gesucht und jedenfalls unnöthig, **quoniam**, wie

Fritzsche mit Recht bemerkt, h. l. Paulus cum ceteris apostolis se comparans, quasi κατ᾽ ἐξοχὴν ἔκτρωμα est (cf. v. 9 ὁ ἐλάχιστος, Ephes. 3, 8 ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων).

10. ἀλλὰ περισσότερον.] Winer S. 376. — οὐκ ἐγὼ δέ, ἀλλ᾽ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σὺν ἐμοί.] Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß hier οὐκ — ἀλλά wieder nicht non tam — quam, sondern non — sed bedeutet, da Paulus sagen will, daß der Mensch für sich nichts kann, sondern daß Gott es ist, der das Wollen und Vollbringen des Guten wirkt. Daß Paulus die Freiheit des menschlichen Willens nicht aufhebt, ist wahr: aber dies ist anderweitig, nicht sprachlich aus dem Gebrauch des οὐκ — ἀλλά zu beweisen. Eben so ist die von Heydenreich angeführte Stelle des Augustin: non ego autem, i. e. non solus, sed gratia dei mecum: ac per hoc nec gratia dei sola, nec ipse solus, sed gratia dei cum illo, an sich gewiß sehr wahr; aber sie paßt nur, wenn man mit Lachm. das ἡ vor σὺν ἐμοί wegläßt; behält man dagegen das ἡ, so fehlt das verb. subst. οὖσα, und der Sinn ist: die Gnade Gottes, die mich begleitet, die mir zu Theil geworden ist. Wie weit die Thätigkeit des Menschen zur lebendigen Identität des göttlichen und menschlichen Willens nöthig ist, bleibt dann dahingestellt. —

12. πῶς λέγουσί τινες ἐν ὑμῖν, ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν;] Es fragt sich, wer diese τινές waren, und was sie eigentlich behaupteten. Diese Frage ist für die Erklärung des ganzen Abschnittes von der höchsten Wichtigkeit. Einige haben gemeint, es seien Sadducäische Judenchristen gewesen; allein der Sadducäismus war außer Palästina schwerlich verbreitet, und Paulus hätte Sadducäischen Unglauben gewiß auf andere Weise bekämpft. Eben so wenig hat die Meinung anderer für sich, daß es heidnische Frivolität und Epicureismus gewesen, welche jenen Nichtglauben an die Auferstehung hervorgerufen; auch so würde Paulus die Corinther viel härter gezüchtigt haben, und das von Einigen für diese Meinung aus V. 32 (φάγωμεν καὶ πίωμεν u. s. w.) angeführte Argument spricht gerade gegen dieselbe, wie weiter unten einleuchten wird. Vergl. die Widerlegung beider genannten Meinungen bei Meyer S. 218—215, und bei Usteri S. 362, Anm. Was ih-

dessen diese Männer selbst als positive Vermuthung aufstellen, scheint mir jedoch noch manche Schwierigkeit übrig zu lassen, so daß noch immer nicht der eigentliche Zweck der Paulinischen Argumentation recht klar im Ganzen hervortritt und sich im Einzelnen unseres Abschnittes nachweisen läßt. Bei dem folgenden Versuche, den eigentlichen Punkt, worauf es ankommt, recht scharf und bestimmt zu fassen, müssen wir etwas weiter ausholen und mit einigen allgemeineren Bemerkungen beginnen.

Christus selbst hatte, wie eine unbefangene Exegese *) nicht bezweifeln läßt, von seiner Wiederkehr so gesprochen, daß die Mehrzahl der Christen, und unter den Aposteln auch Paulus, glaubten, er würde innerhalb eines Menschenalters sichtbar in seiner Herrlichkeit vom Himmel herabkommen, um sein eigentliches Reich zu stiften. Zwar hatte Christus es nicht an Andeutungen fehlen lassen, daß dies letztere ein absolut gegenwärtiges, geistiges sei **), allein diese waren der Fassungskraft der bei weitem Meisten noch zu hoch ***). Ihnen mußte das alles Glanzes beraubte Leben Christi auf der Erde nur als ein vorläufiges (die πρώτη παρουσία bei den Kirchenvätern) erscheinen, welches durch den Kreuzestod unterbrochen sei; eben so aber auch das Leben der Christen selbst bis zu seiner Wiederkunft als ein bloß precäres, ihrer eigentlichen Bestimmung und den Verheißungen Christi unangemessenes. Die letzteren sollten, nach ihrer Ansicht, in Erfüllung gehen und das eigentliche Himmelreich für die Gläubigen eröffnet werden bei der ganz nahe bevorstehenden Rückkehr des Herrn, nach welcher sich alle mit ganzem Gemüthe sehnten: denn der eigentliche Zweck aller

*) Vergl. vorzüglich Fleck de regno divino, Lips. 1829, von S. 329 an (woselbst auch die Literatur zu finden). Auch Usteri S. 341.

**) Siehe die Stellen bei Usteri 345.

***) Vergl. besonders die treffliche Recension Vatke's über Pelt's Ausgabe der Thessalonicherbriefe (in den Berl. Jahrbb. für wissensch. Kritik, 1830, Novemberheft S. 768 fgg.). Es heißt dort unter andern: Christus wollte den Aposteln über jenen Punkt keine ganz bestimmte Offenbarung geben, weil sie dieselbe nicht ertragen konnten: die Kirche sollte sich allmählig in das Verständniß der wahren Wiederkunft hineinleben. Die Hauptsache hatten ja die Apostel stets vor Augen, daß nämlich Christus in der Kirche, als seinem Leibe, das beseelende Princip, daß er also geistig stets gegenwärtig sei.

Christen war ja nicht das Leben vor, sondern nach der Rückkehr. Wer erreichte nun diesen Zweck? Natürlich zunächst diejenigen, die jene sichtbare Rückkehr erlebten. Diese konnten sich aller vorhergehenden Leiden getrösten. Wie war es aber mit denen, die vorher starben?

Diese Frage mußte sehr viele äußerst beunruhigen und ihnen alle Freude des Lebens nehmen. So war es z. B. in der Gemeinde zu Thessalonich, deren Zustand Pelt (im a. W. S. 88) sehr richtig so beschreibt: **multi inter Thessalonicenses de resurrectione oborti erant errores, ut nonnulli ex iis timerent, ne vel ipsi, vel amici, si ante domini adventum morerentur, felicitate,** ***utpote solis tum superstitibus promissa*****, carerent.** Gerade dieselbe Lage der Dinge war ohne Zweifel in der Corinthischen Gemeinde. Die Mehrzahl freilich tröstete sich mit dem festen Glauben an die Auferstehung der Todten zur Zeit der Rückkehr des Messias, so daß sie und ihre Freunde, falls sie auch vor der letztern sterben sollten, doch, als dann auferstehende, Theilnehmer des Gottesreiches sein würden. Aber Einige (eben die τινές V. 12) zweifelten an der Auferstehung überhaupt und somit an der Sicherheit der Theilnahme am zukünftigen Reiche. Was sie zu einem solchen Zweifel bewogen habe, ist nicht mehr mit Gewißheit zu ermitteln: man braucht aber, wie mich dünkt, nicht so weit darnach zu suchen, als gemeinhin geschehen ist, und Sadducäismus oder Epicureismus zu Hülfe zu nehmen. Der Zweifel an einer solchen Auferstehung der Leiber, wie sie sich wohl die meisten Christen der Apostelzeit vorstellten, liegt sehr nahe. Man konnte sich nicht vorstellen, wie der verwesende Leib wieder belebt werden könne *). Daß dies der Fall war, leuchtet aus der ganzen Paulinischen Widerlegung der Irrgläubigen ein; vergleiche besonders die Anm. zu V. 35 (ἀλλ' ἐρεῖ τις) und 50 (τοῦτο δέ φημι).

Ob diese Zweifel nun durch Theorien, wie wir sie z. B. 2 Tim. 2, 17 bei'm Hymenäus und Philetus finden, welche lehrten, die Auferstehung sei schon geschehen und dieselbe als

---

*) Vergl. Neander S. 215. Es brauchten jedoch meines Bedünkens nicht gerade „Heidenchristen von einer gewissen philosophischen Bildung“ zu sein.

wahrscheinlich allegorisch verstanden, — bestärkt und gleichsam, nach der Meinung der Corinther, gerechtfertigt wurden, läßt sich nicht mehr entscheiden. Die Sache ist jedoch nicht ganz unwahrscheinlich; denn da Christus selbst die ἀνάστασις als Glaubensartikel voraussetzte (vergl. Matth. 22, 23 fgg. und die Parallelen), so mochten sie Christen wohl nicht geradezu wegläugnen, verlegten sie aber vielleicht bloß in die Wiedergeburt jedes wahren Christen zum neuen geistigen Leben schon hier auf der Erde, wobei sie sich, wie Usteri S. 363 bemerkt, vielleicht gar auf Aussprüche des Paulus selbst (vergl. z. B. Röm. 6, 4—6. 13 u. a. a. O. vorkommen) berufen konnten. Sie sahen nicht ein, daß die Auferstehung zum ewigen Leben, die allerdings schon auf der Erde stattfinden soll, das ewige Leben des σῶμα πνευματικόν (vergl. die Anm. zu V. 44) so wenig ausschließt, daß sie vielmehr das Werden desselben ist. —

Diese bestimmte Lage der Dinge zur damaligen Zeit, wie sie sich uns einfach historisch darstellt, müssen wir bei Erklärung des gegenwärtigen Abschnittes unseres Briefes immer vor Augen haben; die Nothwendigkeit dieser strenghistorischen Rücksicht kann nicht genug eingeschärft werden, damit wir nicht, wie nur allzuhäufig geschehen, dem Paulus einen Zweck unterlegen, an den er gar nicht gedacht hat. Er will nicht etwa von der Unsterblichkeit des Geistes im Allgemeinen sprechen, sondern: selbst überzeugt, daß die Wiederkunft Christi innerhalb eines Menschenalters bevorstehe, und zu Ueberzeugungsgenossen redend, will er einschärfen, daß an dem dann zu stiftenden Messiasreiche auch die bis dahin verstorbenen Christen Theil haben werden, und zwar durch die Auferstehung der Todten, die ebenfalls in dieser bestimmten Zeit stattfinden wird. Alles dies hängt eng mit einander zusammen, und man darf nicht, wie viele gethan haben, irgend einen der genannten Punkte (oder mehrere) willkührlich trennen und ihn für sich betrachten, ohne sein Verhältniß zu den übrigen stets vor Augen zu behalten. Giebt man zu (und das muß man, wenn man nicht aller unbefangenen Exegese in's Angesicht widersprechen will), daß Paulus alles das hier den Corinthern Verkündete als ganz nahe bevorstehend gedacht hat, daß also, wie die Geschichte

lehrt, seine Vorstellungen nicht in der Weise, wie er glaubte, wirklich geworden sind: so ist man nicht berechtigt, wie der Supranaturalismus thut, die Verwirklichung der Paulinischen Vorstellungen von der Auferstehung in eine unabsehbare (der schlechten Unendlichkeit anheimfallende) Zeit zu verlegen, sondern es muß die Aufgabe des dogmatischen Exegeten sein, dieselbe, als eine wahrhaft ewige, dem Erkennen zu vindicieren *).

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen können wir nun aufs Einzelne eingehen und versuchen, die Wahrheit jener in diesem nachzuweisen.

13. *Εἰ δὲ ἀνάστασις.*] Ueber das *δέ* Winer S. 378. Im vorhergehenden Verse liegt der Gedanke: sie sagen mit Unrecht, daß die Auferstehung nicht ist. So erklärt sich das *δέ* leicht. — Ueber das *εἰ — οὐκ ἔστιν* (wenn sie ein Unding ist) Winer S. 405. — Was nun die Argumentation selbst betrifft, so beweist Paulus die Auferstehung der Todten dadurch, daß er sagt, derjenige, der diese läugne, müsse auch die Auferstehung Christi consequent läugnen, er habe zur Läugnung der einen nicht mehr Grund, als zu der der andern. Der Apostel stützt sich bei dieser Behauptung auf den Gedanken: Christus sei in allem seinen Brüdern gleichgeworden (vergl. Hebr. 2, 17), und gewiß, hätte der menschliche Geist (in seiner Identität mit dem göttlichen) nicht die Macht, durch den körperlichen Tod hindurchzugehen und sich ein neues Organ zu schaffen, so würde auch Christus dies nicht gekonnt haben: denn damit wäre die Ohnmacht des Geistes an sich, über die Kategorien der Endlichkeit und Vergänglichkeit hinweg zu sein, behauptet. Darum möchte ich es nicht mit Usteri (S. 364) auffallend finden, daß Paulus „nicht im geringsten die Einwendung erwartet, daß Christo als dem Sohne Gottes etwas zukommen könne, worauf die übrigen Menschen keinen Anspruch hätten." Denn da das Wesen Christi und des Menschen eins sein soll, so darf jenem keine wesentliche Bestimmung zukommen, die nicht auch diesem zukommt. Die Unvollkommenheit der Paulinischen Vorstellung besteht nur darin, daß er das sichtbare Erscheinen

*) Vergl. Usteri S. 371 und die daselbst angeführten Worte von Rosenkranz.

Christi auf der Erde nach seinem Tode, mit seiner **Auferstehung an sich** identificiert; jenes konnte bei **Christo** ein zur Pflanzung der Kirche in der Oekonomie der göttlichen Vorsehung nothwendiges Moment sein (und war es), ohne darum wesentliche Bestimmung der Auferstehung an sich, also auch der Auferstehung der Gläubigen, zu sein.

Diese Voraussetzung der **Wesensgleichheit** Christi und der Gläubigen, worauf Paulus seine Argumentation baut, wird von vielen Ausll. nicht genug hervorgehoben, und dadurch alles zu einseitig aufgefaßt. So sagt Chrysostomus: *Τὸ μέν, τοῦ Χριστοῦ μὴ ἐγερθέντος, μηδὲ ἄλλους ἐγείρεσθαι, ἀκόλουθον· τὸ δέ, εἰ ἄλλοι μὴ ἐγερθεῖεν, μηδὲ τοῦτον ἐγηγέρθαι, πῶς ἂν ἔχοι λόγον τινά;* (d. h. der Schluß von dem Nichtauferstehen Christi auf das der Gläubigen ist leicht; wie hat aber der umgekehrte, von dem Nichtauferstehen der Gläubigen auf das Christi, einen Sinn?) *ἐπεὶ οὖν τοῦτο οὐ σφόδρα ἐδόκει λόγον ἔχειν, ὅρα πῶς ἐργάζεται αὐτὸ σφοδρῶς, ἄνωθεν τὰ σπέρματα προκαταβάλλων, ἀπ᾽ αὐτῆς τοῦ κηρύγματος τῆς ὑποθέσεως, ῥίζον ὅτι ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἀποθανὼν ἐγήγερται, καὶ ὅτι ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων ἐστίν. ἡ γὰρ ἀπαρχή, τίνος ἂν εἴη ἀπαρχή, εἰ μὴ τῶν ἐγειρομένων; πῶς δ᾽ ἂν εἴη ἀπαρχή, οὐκ ἐγειρομένων ἐκείνων ὧν ἐστιν ἀπαρχή; πῶς οὖν οὐκ ἐγείρονται; εἰ δὲ οὐκ ἐγείρονται, διὰ τί ἠγέρθη ὁ Χριστός; διὰ τί ἦλθε; διὰ τί σάρκα ἀνέλαβεν, εἰ μὴ ἔμελλεν ἀναστήσειν σάρκα; οὐ γὰρ ἐδεῖτο αὐτός, ἀλλὰ δι᾽ ἡμᾶς. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὕστερον τίθησι προϊών, τέως δέ φησιν· εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται, ὡς ἐκείνου τούτῳ συνημμένου. εἰ γὰρ μὴ ἔμελλεν ἀνίστασθαι, οὐδ᾽ ἂν ἐκεῖνο ἐποίησεν. εἶδες κατὰ μικρὸν ὅλην τὴν οἰκονομίαν ἀνατρεπομένην ἐκ τῶν ἐκείνων ῥημάτων, καὶ τῆς περὶ τὴν ἀνάστασιν ἀπιστίας; ἀλλὰ τέως οὐδὲν περὶ τῆς σαρκώσεως λέγει, ἀλλὰ περὶ τῆς ἀναστάσεως. οὐ γὰρ τὸ σαρκωθῆναι, ἀλλὰ τὸ ἀποθανεῖν τὸν θάνατον ἔλυσεν· ἐπεὶ σάρκα ἔχοντος [τοῦ Χριστοῦ] ἔτι ἐκράτει ἡ τυραννὶς ἡ ἐκείνου.* Aehnlich Calvin: **Quia Christus non nisi nostra causa resurgere debuit, nulla eius resurrectio foret, si nobis nihil prodesset.** Allein so folgt immer bloß die **Zwecklosigkeit** der Auferstehung Christi, falls sie die unsere nicht nach sich zieht (Calvin scheint sich selbst durch den Doppelsinn

der Worte, die er braucht: *nulla* eius resurrectio foret, gelängnet zu haben; diese können sein = eius resurrectio non est, aber auch = eius resurrectio non est vera resurrectio, seine Auferstehung ist gar keine Auferstehung; und nur das letztere folgt aus der von ihm angenommenen Argumentation des Paulus); unser Text aber sagt mehr, er folgert ein gänzliches Nichtvorhandensein der Auferstehung Christi.

14. Der Apostel fährt mit seinen Consequenzen fort: im vorigen Verse hatte er gesagt, wer die Auferstehung der Todten läugne, müsse auch die Christi läugnen: jetzt sucht er die letztere zu erhärten, und zwar dadurch, daß er zeigt, welche traurige Consequenzen ihre Läugnung nach sich ziehen würde. Dann ist die Verkündigung der Apostel eine leere, und der Glaube der Christen ein leerer. Man könnte sich freilich versucht fühlen, die Worte: *κενὸν ἄρα τὸ κήρυγμα ἡμῶν* als dem fünfzehnten Verse analog zu nehmen, so daß ihr Sinn wäre: unsere Verkündigung, unser Zeugniß ist ein falsches: allein dies verbietet doch das *καί* vor *ψευδομάρτυρες* V. 15, welches offenbar etwas neues einführt. Darum nehme ich die beiden Sätze *κενὸν τὸ κήρυγμα ἡμῶν*, und *κενὴ ἡ πίστις ὑμῶν* zusammen, in der Weise, daß der erstere mehr in objectiver, der letztere mehr in subjectiver Hinsicht gesprochen ist: dann ist sowohl die von uns verkündete Lehre, das Evangelium, leer, eitel, inhaltslos, des wahren Fundaments ermangelnd, als Euer Glaube an dasselbe. Calvin: *Inanis igitur est praedicatio.* Non tantum quia aliquid mendacii admistum habeat, sed quia in totum sit inanis fallacia. quid enim restat, si Christus absorptus fuerit a morte, si exstinctus fuerit, si maledictione peccati fuerit oppressus, si denique Satanae succubuerit? Denique illo capite everso, reliqua omnia nullius erunt momenti. Eadem ratione addit vanam esse fidem ipsorum: qualis enim erit soliditas fidei, ubi nulla spes vitae se ostendet? Atqui in nuda morte Christi tantum materia desperationis apparet. neque enim aliis auctor salutis esse potest qui a morte penitus subactus fuerit.

15. Die zweite Consequenz: Die Apostel und alle, die bezeugen, den Auferstandenen gesehen zu haben, wären Lügner und versündigten sich an Gott, indem sie als Zeugen für ihn (der Gen. *τοῦ θεοῦ* nach *ψευδομάρτυρες* ist analog einem Gen. nach

dem bloßen μάρτυρες; wir sind μάρτυρες τοῦ θεοῦ, aber ψευδομάρτυρες *)) auftreten in Betreff einer That, die er gar nicht gethan hat. So zeugen sie also vielmehr gegen Gott (ἐμαρτυρήσομεν κατὰ τοῦ θεοῦ), da sie seinem heiligen Willen unterschieben, er habe Christum der Auferstehung gewürdigt, während er es nicht gethan. Etwas gesucht im Ausdrucke, jedoch in der Sache sehr richtig sagt Grotius: *Contra* **Deum enim est testimonium omne, quod Deum fecisse dicit id, quod non fecit. Si de homine falsum dicere magnum est scelus, quanto magis de Deo. Si quis regis monetam adulterat, gravissime punitur: quanto magis qui Dei. Miracula enim Dei moneta.** —

ὃν οὐκ ἤγειρεν, εἴπερ ἄρα νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται.] Den er doch nicht auferweckt hat, wenn anders, was Ihr behauptet, die Todten nicht auferstehen. Das ἄρα dient, wie Winer S. 372 bemerkt, für Folgerungen aus einer fremden Behauptung: εἴπερ ἄρα zusammen ist also geradezu: da ja, siquidem, und das bloße si, womit die Vulg. und die meisten Uebersetzer es wiedergeben, reicht nicht hin. Uebrigens leuchtet aus dieser Stelle recht deutlich ein, daß der Apostel eine völlige Gleichstellung Christi und der Todten überhaupt hinsichtlich der Auferstehung beabsichtigt. Dies deuten auch die Worte des folgenden Verses: εἰ γὰρ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται, an.

18. *ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν.*] Der Tod Christi für die Sünden der Menschen ist so eng mit der Auferstehung verbunden, daß er, wenn letztere nicht stattgefunden hätte, seinen Zweck gänzlich verfehlt haben würde. Denn es wäre nur die Macht der Sünde über das Leben, nicht aber die des Lebens über die Sünde und den Tod klar geworden. So kommt es, daß Paulus Römer 5, 25 geradezu sagt: ὃς (Ἰησοῦς) παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ

---

*) Grotius erklärt den Gen. als obiecti, wenn er sagt: deprehendimur nomine Dei falsum tulisse testimonium, abusi Dei nomine, contra praeceptum Exod. 20, 7. Allein der Apostel sagt ja nicht, daß sie Gott zum Zeugen angerufen haben, sondern umgekehrt, daß sie für eine That Gottes als Zeugen aufgetreten sind, daß Gott sie also gleichsam als Zeugen hat, (mithin gen. subiecti).

τὴν δικαίωσιν ἡμῶν. Zu dieser Stelle bemerkt Rückert richtig: Die Sünde der Menschheit wurde gebüßt in Christi Tode; aber der Menschheit half die Büßung nichts, wenn sie nicht glauben konnte; den Glauben wirkt erst seine Auferweckung, und hatte ihn geschichtlich gewirkt, so ist also diese zur δικαίωσις unentbehrlich und ist von Gott veranstaltet worden, um die Menschen in den Genuß dessen zu bringen, was ihnen Christi Tod erworben hatte. — οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ.] Grotius meint, daß dies die Märtyrer sind; allein zu dieser Annahme giebt der Zusammenhang gar keinen Anlaß: es ist vielmehr von allen in Christo, d. h. im Glauben an Christum, als Christen, Verstorbenen die Rede: diese sind verloren, wenn nur die zur Zeit der Rückkehr des Messias Lebenden Theilnehmer des Reiches Gottes sein werden.

19. Wenn wir solche sind, die nur für dies Leben ihre Hoffnung auf Christum gesetzt haben, so sind wir elender, als alle Menschen, nämlich weil wir alle Tage sterben können und dann, da keine Auferstehung der Todten sein soll, gänzlich umsonst gehofft haben. Das Subject in ἐσμέν ist ohne Zweifel ganz allgemein, alle Christen sind gemeint; warum Heydenreich ἡμεῖς οἱ ζῶντες als Subject annimmt, und einen Gegensatz zu den schon Verstorbenen finden will, ist nicht abzusehen.

20. Chrys.: Δείξας ὅσα ἐκ τοῦ μὴ πιστεύεσθαι τὴν ἀνάστασιν τίκτεται τὰ κακά, ἀναλαμβάνει τὸν λόγον πάλιν, καί φησι, νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, συνεχῶς τὸ ἐκ νεκρῶν προστιθείς, ὥστε ἀποῤῥάψαι τῶν αἱρετικῶν τὰ στόματα. Daß νυνί geht hier wieder nicht auf die Zeit, sondern ist adversativ. —

ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων.] Diese Worte setzt der Apostel hinzu, um anzudeuten, daß Christi Auferstehung nicht allein und für sich dasteht, sondern daß sie nur der Anfang der allgemeinen Auferstehung ist. Calvin: **Quemadmodum in primitiis totius anni proventus consecrabatur, ita vis resurrectionis Christi ad nos omnes diffunditur. nisi malis simplicius accipere, delibatum in ipso fuisse primum fructum resurrectionis. Ego tamen magis probo hoc sensu dictum, quod reliqui mortui cum**

sequentur? quemadmodum tota messis primitias; atque hac consentit proxima sententia (Ueber einen ähnlichen Gebrauch des Wortes ἀπαρχή vergl. auch Römer 11, 16, welchen Theodoret vor Augen hat, wenn er zu unserer Stelle sagt: τῇ ἀπαρχῇ πάντως ἀκολουθήσει τὸ φύραμα. Doch scheint Paulus hier nicht dasselbe Bild im Sinne gehabt zu haben). Grammatisch ist übrigens zu bemerken und für den ganzen Zusammenhang der Paulinischen Rede wichtig, daß die Worte ἀπαρχὴ τῶν κεκ. nicht bloß Apposition zum Subject Χριστός sind, so daß von diesem ausgesagt würde, er sei ein Erstling der Entschlafenen, sondern daß sie zu dem ganzen Satz ein Prädicat ausmachen, so daß von Christo vielmehr ausgesagt wird, er sei als Erstling der Entschlafenen auferweckt, d. h. also, er sei in dem Sinne, mit der Bestimmung auferweckt, daß er die Auferstehung aller nach sich ziehe. So hängt denn auch V.

21. ganz eng mit diesen Worten zusammen und wird richtig durch γάρ eingeführt. Wir finden hier nun V. 21 und 22 dieselbe*) Lehre, die auch Römer 5, 12 fgg. vom Paulus vorgetragen wird. Da dies daselbst ausführlicher und im Zusammenhange geschieht, so bleibt auch die ausführliche dogmatische Erörterung, um nicht zweimal dasselbe zu sagen, den Anmerkungen zu jenen Stellen vorbehalten. Vorläufig kann auf Usteri S. 24 fgg. und 257 fgg. verwiesen werden. Für unsere Stelle genügt vollkommen die Anm. Calvin's: Probandum est, Christum esse primitias, non autem solum fuisse excitatum a mortuis. Probat a contrariis: quia mors non est a natura, sed ab hominis peccato. sicut ergo Adam non sibi soli mortuus est, sed nobis omnibus, ita sequitur, neque Christum, qui est antitypus, sibi tantum resurrexisse. Venit enim, ut omnia instauraret, quae in Adam pessundata erant. Notanda autem est vis argumenti: quia non similitudine pugnat, neque exemplo, sed nititur contrariis causis ad probandos contrarios effectus. Causa mortis est Adam et nos in ipso morimur: ergo Christus, cuius

*) Nur daß im Römerbriefe nicht ausdrücklich Tod und Auferstehung, sondern Tod und Leben, κατάκριμα und δικαίωσις ζωῆς (von welcher letztern jedoch die Auferstehung Folge ist) entgegengesetzt werden, wie auch Calvin in der gleich anzuführenden Anmerkung erwähnt.

officium est nobis restituere quae in Adam perdimus, nobis vitae causa est: cuiusque resurrectio hypostasis et pignus est nostrae. Et sicut ille mortis principium, ita hic vitae. Quinto capite ad Romanos eandem comparationem exsequitur: sed hoc discrimen est, quod illic de vita et morte spirituali disputat, hic autem agit de resurrectione carnis, quae spiritualis vitae fructus est.

πάντες ζωοποιηθήσονται.] Usteri S. 367 Anm. meint, daß das *πάντες* auch auf die Nichtchristen gehe und „keine Beschränkung auf die erst im folgenden V. genannten *οἱ τοῦ Χριστοῦ* zulasse." Allein schon die Vergleichung *ὥσπερ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν*, läßt diese Annahme nicht zu: in Adam sterben alle, *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* (Röm. 5, 12): in Christo können nur die leben und auferstehen, die durch ihn gerechtfertigt sind, wozu die Bedingung der Glaube an ihn ist. Daß Paulus auch eine Auferweckung der *ἄδικοι* zum Gericht annimmt, kann nicht aus unserer Stelle, sondern muß anderweitig bewiesen werden (vergl. Apostelgsch. 24, 15).

23. *Ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι.*] Alle werden auferstehen: aber es ist eine Reihenfolge in der Zeit, Christus ist schon auferstanden (*ἀπαρχὴ Χριστός*), die Seinen werden es erst, wenn er zurückkommt (*ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ*).

24. *εἶτα τὸ τέλος* u. s. w.] Das *τέλος* ist hier nicht das Ende der vormessianischen Zeit (also nicht gleich *τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος*, vergl. Fleck S. 367), sondern es wird sogleich durch die Worte: *ὅταν παραδῷ* (Lachm. *παραδιδοῖ*) *τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί*, näher erklärt: das Ende tritt ein mit der Uebergabe der Herrschaft an Gott den Vater, so daß Gott alles in allen ist, V. 28. Vergl. Usteri S. 373 und Bertholdt's Christologie S. 179. Die Vorstellung nun freilich läßt dies Ende in einer bestimmten Zeit eintreten, allein sie treibt sich durch ihre eigene Dialektik über sich selbst zum Begriffe hinaus; denn anderswo (Hebr. 13, 8) heißt es: *Ἰησοῦς Χριστὸς χθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας*, eine Stelle, die Paulus gewiß unterschreiben würde. Die Verwirklichung des Alles-in-Allen-sein Gottes ist in die wahre Ewigkeit zu setzen, welche die Zeit als aufgehobene in sich enthält und so ab-

sofort gegenwärtig ist *). Wie der Vater die Welt im Sohne von Ewigkeit her liebt, so liebt er sie in ihm auch in alle Ewigkeit hin; der Sohn legt seine Herrschaft in jedem Augenblicke nieder, insofern nicht er der letzte sein, nicht die Seinen für sich haben, sondern sie dem Vater erwerben will (vergl. besonders die Reden Jesu bei'm Johannes). Damit aber diese Herrschaft des Vaters zu Stande komme, müssen die Feinde Christi besiegt, d. h. muß die Macht des Bösen gebrochen werden. Diese völlige Besiegung legt der Apostel ebenfalls wieder in eine bestimmte Zeit, welche zwischen die Rückkehr des Messias und seine Uebergabe der Herrschaft an den Vater fällt und, nach der Vorstellung des Paulus, im Gegensatze zum ersten glanzlosen Dasein Christi auf Erden, den eigentlichen Glanzpunkt der Herrschaft desselben ausmacht. Ob Paulus hiemit ein tausendjähriges Reich des Messias nach Jüdischem Glauben gemeint habe, ist ungewiß; jedenfalls ist aber seine Vorstellung durchaus verschieden von derjenigen, die wir Offenb. 20, 1 fgg. finden, wo zuerst der Satan gebunden wird, dann das tausendjährige Reich Christi folgt, nach welchem der Satan nochmals befreit wird, um die Völker zu verführen; bei Paulus dagegen besiegt der Messias während seiner Herrschaft die Bösen und die völlige Besiegung ist der Endpunkt dieser Herrschaft (Usteri S. 367 Anm.). Dies die Paulinische Vorstellung. Seinem Begriffe nach ist aber dies Reich ebenfalls ein ewiges und absolut-gegenwärtiges; Christus sagt bei'm Johannes: ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται (16, 11), und ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον (33). Die Besiegung des Bösen durch den Sohn ist eine ewige, also eine werdende und zugleich vollendete; das Böse hat keine wahrhafte Wirklichkeit in dem Sinne, wie das Gute: denn es hat kein Anundfürsichsein, sondern nur ein Fürsichsein. —

τῷ θεῷ καὶ πατρί.] Gott dem Vater, eigentlich: demjenigen, der Gott und Vater ist. Vergl. 2 Cor. 1, 3 und andere Parallelstellen bei Wahl, I, S. 776. —

ὅταν καταργήσῃ u. s. w.] Hier wird etwas genannt,

*) Vergl. Marheineke's Dogmatik §. 609, und überhaupt das ganze letzte Hauptstück dieses Werkes.

welches dem mit dem ersten ὅταν eingeführten παραδιδόναι vorangeht. Ohne Zweifel ist von der Besiegung der bösen Dämonen die Rede; vergl. Usteri S. 354.

25. ἄχρις οὗ ἂν θῇ u. s. w.] Eine Stelle aus Psalm 110, 1. Subject in θῇ ist ohne Zweifel ὁ θεὸς καὶ πατήρ, wie V. 27 (namentlich ὁ ὑποτάξας αὐτῷ τὰ πάντα) beweist, der Originalstelle in den Psalmen zu geschweigen: αὐτοῦ geht aber auf Christus. Gott der Vater ist der letzte Grund der Macht des Sohnes; ἐξ αὐτοῦ γὰρ τὰ πάντα. Er ist aber nicht ohne den Sohn, sondern seine Macht verklärt sich (δοξάζεται) im Sohne. —

26. Ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος.] Nach Paulinischer Vorstellung muß der Tod, als durch die Sünde in die Welt gekommen, mit der Vernichtung der Macht des Bösen ebenfalls besiegt werden. Wahrscheinlich nimmt auch Paulus, wie seine Zeitgenossen, die Schöpfung einer neuen unvergänglichen Welt an, nach Vernichtung der alten; obgleich sich keine ausdrücklichen Aussprüche hierüber bei ihm finden, so möchte darauf doch das Seufzen der κτίσις, Röm. 8, 19, hinweisen. Vergl. Usteri S. 373. — Aber auch die Besiegung des Todes ist eine absolut-gegenwärtige; Christus sagt: wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben (Joh. 3, 36). Marheineke Dogm. §. 610.

27. Πάντα γὰρ ὑπέταξεν u. s. w.] Wieder eine Stelle aus dem A. T., und zwar aus Psalm 8, 7 — freilich dort vom Menschen im Allgemeinen gesprochen, hier aber auf den Messias angewandt.

ὅταν δὲ εἴπῃ — αὐτῷ τὰ πάντα.] Das ὅταν ist hier quandoquidem. Ueber das Subject in εἴπῃ siehe Winer S. 471, a. — Diese Worte haben übrigens den Zweck, auf dasjenige, was der Apostel V. 28 sagt: ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, hinzuleiten: wenn man sie nicht so faßt, so wären sie sehr überflüssig, wie denn ja auch Paulus selbst sagt, daß die Sache an sich klar (δῆλον) sei.

28. ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.] Hierüber ist schon zu V. 24 gesprochen. Das ἵνα ist auch hier, nicht wie Heydenreich will: so daß, sondern: damit. Der Zweck (näher der Begriff) der göttlichen Weltordnung ist, daß Gott alles in

allen sein soll. Zwar ist er schon als Schöpfer das Wesen aller Dinge, τὰ πάντα ἐξ αὐτοῦ: aber auch alles soll durch den Sohn (διὰ τοῦ υἱοῦ) in ihn zurückkehren, εἰς αὐτόν; dann erst ist er als Geist in allem, dann erst ist die Identität des endlichen und unendlichen Geistes wirklich (Vergl. die Anm. zu 8, 6). So ist es einleuchtend, wie das Alles-in-Allen-sein Gottes erst nach der Niederlegung der Herrschaft des Sohnes wirklich wird *): freilich nicht der Zeit, sondern dem Begriffe nach. Das Walten Gottes als des Geistes ist die höhere Einheit, in welcher das Walten des Vaters (Schöpfers) und des Sohnes als Momente aufgehoben und erhalten sind **). Es ist nicht möglich ohne speculativ-dialektische Auffassung einen vernünftigen Sinn in die Worte des Apostels zu bringen, d. h. sie zu begreifen: ohne dieselbe müssen sie ein μυστήριον bleiben, oder es fließt alles in einen trüben, unterschiedslosen Pantheismus zusammen. Die Bilder und Vorstellungen des Paulus (deren Verhältniß zu den nahe verwandten Vorstellungen der spätern Juden vom Messias übrigens am leichtesten aus Bertholdt's Christologia Iudaeorum §. 35 fgg. und de Wette's biblischer Dogmatik §. 188 fgg. kennen gelernt werden kann) dürfen nicht, wie von den meisten Ausll., auch Kirchenvätern, geschehen, in ihrem Bereiche gelassen werden, wenn man nicht auf ihr Verständniß verzichten will.

Was das Grammatische betrifft, so ist der Artikel vor πάντα die ersten drei Male leicht zu erklären; es ist das All, rerum universitas gemeint; schwerer ist dagegen die Erklärung des Art. das letzte Mal in: ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. Daß

---

*) Schon die Partikel διά deutet dies unvollkommen für die Vorstellung an. Winer S. 321: „Von der Grundbedeutung des διά ist ein leichter Uebergang zu der des (belebten oder unbelebten) Werkzeuges, als etwas, durch welches das Gewirkte gleichsam hindurch ging, das zwischen dem Willensact und der Handlung in der Mitte liegt." Das Hindurchgehen ist aber auch zugleich ein Hinausgehen über —.

**) erhalten sind; darum kann es uns nicht wundern, wenn anderswo Christus selbst τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν (Coloss. 3. 11; das καί macht wohl keinen Unterschied; vergl. auch Ephes. 4, 6) genannt wird. Dadurch (nachdem), daß der Sohn alles in allen ist, ist es auch der Vater, und umgekehrt will der Vater nicht alles in allen sein außer durch den Sohn.

hier nicht das All zu verstehen ist, leuchtet ein. Auf die richtige Erklärung scheinen die Worte des Oekumenius zu führen: ὅταν ἡ ἁμαρτία ἀναιρεθῇ, εὔδηλον ὅτι ὁ θεὸς ἔσται τὰ πάντα ἐν πᾶσι, μηκέτι ἡμῶν ἐπιμεριζομένων θεῷ καὶ πάθεσιν. Es soll die Einheit des Princips in allen angedeutet werden: alle folgen nicht mehr dem Eigenwillen, sondern lassen Gott allein in sich thätig sein. Der Artikel steht also in der Art, wie er etwa stehen würde, wenn es hieße: ὁ ἐνεργῶν πάντα ἐν πᾶσιν. Aehnliche Stellen aus den Profanscribenten (z. B. aus dem Polybius: τὸ δὲ ὅλον αὐτοῖς ἦν καὶ τὸ πᾶν Ἀπελλῆς) führt Wolf S. 536 an.

29. Der Apostel geht nun dazu über, den Glauben an die Auferstehung durch argumenta ad hominem zu bekräftigen und ex concessis zu disputieren. Zuerst führt er an, daß die βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν eben durch diese Taufe ihren Glauben an die Auferstehung zu verstehen gegeben, indem sie, wenn sie denselben nicht hätten, gänzlich zwecklos handeln würden. Die Anknüpfung dieser Sätze geschieht mit ἐπεί, einem neuen denn, wobei der Apostel immer die zu beweisende Hauptsache im Sinne hat. Das ἐπεί (wie quoniam, quandoquidem, sintemal) ist hier sehr passend, da ein von außen hergenommener Grund für die Sache angeführt wird. Einige wollen das ἐπεί durch alioquin übersetzen; allein das Wort möchte schwerlich die Bedeutung haben: sie lassen sich dadurch täuschen, daß ein sonst allerdings im Zusammenhange der Rede liegt; es liegt aber nicht in der Partikel ἐπεί. — Das Futurum ποιήσουσιν ist nicht, wie Wolf will, mit dem Fut. τί δράσω und dergl. zu analogisieren, sondern zu erklären: quid eos facere *apparebit*, qui —, oder: quid ii facere *invenientur*, qui — (wobei denn hinzuzudenken: si crediderint, nullam esse resurrectionem). Die Erklärung des ποιεῖν selbst ist sehr leicht: was werden die thun, die sich taufen lassen? Antw.: ohne Zweifel etwas sehr thörichtes, falls sie die Auferstehung läugnen.

Was nun die Redensart: βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν selbst betrifft, so gehört unsere Stelle zu denjenigen im N. T., an denen sich durch eine Unzahl von Erklärungen der Scharfsinn, aber auch die Spitzfindigkeit und der Ungeschmack vieler Ausll. gezeigt hat. Eine Aufzählung der verschiedenen Meinun-

gen über sie*) ist um so unnöthiger, da sie weder historisch noch dogmatisch von besonderer Wichtigkeit ist. Heydenreich bemerkt mit Recht, daß wir über die Sache nie ganz in's Klare kommen können, da Paulus über sie als eine den Corinthern ganz bekannte spricht, anderweitige gleichzeitige Erwähnungen derselben aber fehlen. Am meisten für sich hat ohne Zweifel diejenige Auslegung, die alle Wörter in ihrer eigentlichen Bedeutung nimmt und so den Sinn gleichsam von selbst entstehen läßt. Dies ist aber diejenige, welche z. B. unter den Alten schon Ambrosiaster, unter den Neuern Scaliger, Grotius, Augusti (in der Archäologie) u. A. billigen, und welcher zu Folge an eine stellvertretende Taufe zu denken ist. Ambr. sagt: **In tantum ratam et stabilem vult ostendere resurrectionem mortuorum, ut exemplum det eorum, qui tam securi erant de futura resurrectione, ut etiam pro mortuis baptizarentur, si quem forte mors praevenisset, timentes ne aut male aut non resurgeret, qui baptizatus non fuerat: vivus nomine mortui tingebatur. Unde subiicit: quid et baptizantur pro illis? Exemplo hoc non factum illorum probat, sed fixam fidem in resurrectione ostendit.** Wenn uns auch gleichzeitige Zeugnisse für eine solche Sitte fehlen, so führen doch die Kirchenväter (Tertullian, Epiphanius, Chrysostomus; siehe die Stellen bei Grotius und Heydenreich) ausdrücklich dieselbe an, freilich sie mißbilligend und als eine bei Häretikern vorkommende. Dieser letztere Umstand scheint es vorzüglich zu sein, welcher sowohl sie selbst, als viele neuere Commentatoren bestimmt hat, diese ganz einfache und natürliche Erklärung der Stelle bei Seite zu setzen und ferner liegende hervorzusuchen. Diese dogmatische Bedenklichkeit, da man meinte, Paulus habe solchen Aberglauben gar nicht als Beleg für seine Sache anführen, oder ihn doch heftig tadeln müssen, hätte aber schon durch die angeführten letzten Worte des Ambr. gehoben werden können. Paulus erwähnt eine (an sich freilich von ihm wohl nicht gebilligte) Sache, behält sich aber ihren Tadel für einen andern Ort vor.

---

*) Eine solche findet sich unter andern in Wolf's curis, S. 536 fgg. und in Heydenreich's Commentar II S. 509 fgg. Vergl. auch die von Heydenreich S. [illegible] angeführte Abhandlung Gurlitt's.

Etwas ähnliches sahen wir oben 11, 5. Es könnte aber vielleicht jemand auch sogar überhaupt zweifeln, ob Paulus die Sache so sehr gemißbilligt habe. Wenigstens war der Irrthum, nach welchem z. B. einen als Katechumen Verstorbenen seine Verwandten dadurch, daß sich einer für ihn taufen ließ, als vollkommneren Christen darstellen wollten, nicht schlimmer als der so lange von der spätern Kirche gehegte Mißbrauch mit der Nothtaufe u. s. w. Paulus giebt ja gleich in unserm Briefe genug Beispiele von Toleranz gegen die Schwachen. —

Im Einzelnen ist zuerst zu bemerken, daß das erste τῶν νεκρῶν so gesetzt ist, daß die bestimmten Verstorbenen (etwa Verwandte oder Freunde) der jedesmaligen βαπτιζόμενοι gemeint sind: darum steht der Artikel. Anders bei'm folgenden νεκροί, welches ganz allgemein (wie oben) Todte bedeutet. Das καί vor βαπτίζονται ist emphatisch. So ist der Sinn des Ganzen: Denn was thun (sonst) diejenigen, die sich für die Verstorbenen taufen lassen? Wenn überhaupt Todte nicht auferstehen, warum lassen sie sich gar für sie taufen? Die recepta statt αὐτῶν ist wiederum τῶν νεκρῶν. Dann steht das νεκρ. mit besonderem Nachdruck, homogen mit dem νεκροί, nicht mit dem ersten τῶν νεκρῶν; der Artikel steht dann nicht aus demselben Grunde, wie dort, sondern aus einem andern. Denn der Sinn ist dann: Wenn überhaupt Todte nicht auferstehen, warum lassen sie sich für diejenigen taufen, die ja Todte (also Nichtauferstehende) sind?

30. Ich glaube nicht, daß man zu ängstlich nach einem Zusammenhange zwischen diesem und dem vorigen Verse zu suchen hat. Paulus zählt, wie gesagt, mehrere argumenta ad hominem neben einander auf, ohne gerade für die Uebergänge von einem zum andern zu sorgen. Zuerst hat er gesagt, ohne den Glauben an die Auferstehung sei die Taufe für die Todten unnütz; jetzt, ohne ihn sei der mit Lebensgefahr übernommene Kampf für's Evangelium eine Thorheit. So ist der Zweck beider Verse ein gemeinschaftlicher und dies ist hinreichend; war doch der Uebergang von V. 28 zu 29 noch weniger eingeleitet. Keinenfalls ist man berechtigt, um noch einen engern Zusammenhang hervorzubringen, V. 29 auf eine so gesuchte Weise zu erklären, wie einige gethan, welche z. B. βαπτίζεσθαι

von der Uebernahme der Leiden und Widerwärtigkeiten verstehen. Scheinbar freilich könnte das καὶ vor ἡμεῖς auf eine solche Annahme führen, so daß der Sinn wäre: warum unterziehen sich jene der Gefahr, und warum auch wir. Allein abgesehen davon, daß, wenn βαπτίζεσθαι jene Bedeutung hätte, Paulus gar nicht hätte so reden können, da ja dann die Apostel selbst, insofern sie sich in Lebensgefahr begaben, zu den βαπτιζομένοις gehörten; so braucht man überhaupt nicht anzunehmen, daß das καί andeute, den beiden Subjecten komme ein durchaus gleiches Prädicat (die Uebernahme der Lebensgefahr) zu: es genügt, nachzuweisen, daß jenes καί ein neues Subject einführt, von dem irgend etwas, das ihm mit dem erstern Subject gemeinschaftlich ist, ausgesagt werden soll, und dieser Vergleichungspunkt ist hier: die Zwecklosigkeit und Thorheit der Handlungsweise ohne Voraussetzung des Glaubens an die Auferstehung. ἡμεῖς.] Ungewiß, ob die Verkündiger des Evangeliums überhaupt gemeint sind, oder bloß der Apostel selbst. Doch ist das Letztere wahrscheinlicher, da Paulus im Folgenden nur von sich spricht, und zwar ohne vorher eine besondere Uebergangspartikel zu setzen. Der plötzliche Wechsel zwischen Plural und Singular beweist nichts gegen diese Annahme; er kommt öfter, nicht nur bei'm Paulus, sondern auch bei den Profanscribenten vor.

31. νὴ τὴν ὑμετέραν καύχησιν.] per gloriam (meam) de vobis. Das pron. adi. steht hier obiective, wie oben 9, 12 ὑμῶν selbst.

32. Εἰ κατὰ ἄνθρωπον ἐθηριομάχησα u. s. w.] Von einem Kampfe des Paulus mit wilden Thieren zu Ephesus wird in der Apostelgeschichte nichts erwähnt; daher sahen sich viele Ausll. veranlaßt, das θηριομαχεῖν tropisch zu nehmen von dem Streite, den Paulus mit dem Demetrius zu kämpfen hatte, vergl. Apostelgsch. 19, 23 fgg. Und allerdings kann man sich wohl denken, daß der Apostel jene Menschen geradezu θηρία nennt, wie denn dies Wort auch bei den Griechen als Schmähwort vorkommt, Ausdrücke, wie θηριώδεις τύραννοι und dergl. zu geschweigen. Jedoch könnte man auch annehmen, daß von einem wirklichen Kampf mit wilden Thieren (dergleichen bekannt-

lich bei den Römern eine Strafart *); vergl. die Redensart damnare in ludum venatorium, und die Ausll. zu Plin. epist. 10, 40) die Rede sei. Denn mit Recht bemerkt Neander S. 230 Anm.: „Aus Röm. 16, 4, wo gesagt wird, daß Priscilla und Aquila ihr Leben für ihn gewagt hätten, so wie aus dem, was Paulus selbst sagt, Apostelgsch. 20, 19, sieht man wohl, daß den Paulus zu Ephesus manche Gefahr betroffen hatte, welche in der Apostelgeschichte nicht erwähnt wird." Welche von beiden Erklärungen man nun aber auch wählen mag, so scheint das κατὰ ἄνθρωπον jedenfalls am besten auf die Weise erklärt zu werden, welche den bei Paulus gewöhnlichen Gebrauch dieser Redensart festhält, nämlich: dem Menschen nach, so daß ich nur Menschliches, Fleischliches vor Augen hatte. So schon richtig Calvin: Quorsum, inquit, pertinebat me infamiam simul cum crudelissima morte adire, si spes meae inclusae in hoc mundo essent? Secundum hominem, hoc loco significat, humanae vitae respectu, ita ut nobis constet praemium in hoc [tantum] mundo. Und Beza: humano aliquo impulsu, neque in deum respiciens. Die übrigen Auslegungen des κατὰ ἄνθρωπον sind entweder sprachlich unrichtig, oder stimmen nicht zur Paulinischen Redeweise, oder endlich nicht zum Zusammenhange.

Εἰ νεκροὶ — ἀποθνήσκομεν.] Die Worte φάγωμεν — ἀποθν. sind aus Jes. 22, 13 entnommen und enthalten den positiven Ausspruch zu dem negativen: τί μοι τὸ ὄφελος; Wenn keine Auferstehung der Todten ist, so wollen wir doch dies Leben genießen! Man hat diese Stelle als Beleg für die Meinung anführen wollen, daß der Unglaube an die Auferstehung von epicureisch Gesinnten gehegt sei: allein es folgt vielmehr das Gegentheil aus den Worten. Diese haben offenbar den Sinn: Wenn keine Auferstehung ist, so folgt — eine Folgerung, die Ihr verabscheuen werdet — daß u. s. w. Wären diejenigen, zu denen Paulus redet, epicureisch gesinnt gewesen, so hätte er schon die Worte: εἰ κατὰ ἄνθρωπον — ὄφελος nicht als Instanz gegen sie anführen können; im Gegentheil, sie würden gesagt haben: ja, du bist auch thöricht, daß du dich im Leben

*) Freilich kann man einwenden, daß Paulus Römischer Bürger war, und daß wohl kaum einem solchen je jene Strafe zuerkannt sein möchte.

gefahr begiebst. Es ist hier wieder die oben entwickelte Lage der damaligen Gemeinde zu Corinth fest im Auge zu behalten; die Leute, die der Apostel wieder auf den rechten Weg bringen will, waren gewiß sittlich unverdorbene Menschen (wie aus der ganzen Art gegen sie zu argumentieren hervorgeht), die die Rückkehr Christi mit Sehnsucht erwarteten, weil sie hofften, dann mit in's Himmelreich zu kommen, die sich aber nur fürchteten vorher zu sterben, weil ihr sinnlicher Verstand keine Auferstehung des Leibes fassen konnte. Aber, wird man sagen, beweisen nicht gleich die Worte

33. *Μὴ πλανᾶσθε· φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί.*] das Gegentheil? Keinesweges. Paulus will den zu Belehrenden nur eine schlimme Folge, die leicht stattfinden kann, wenn jener Hauptartikel des christlichen Glaubens umgestoßen ist, vorhalten. Er sagt: „Nehmt die Sache nicht leicht (*μὴ πλανᾶσθε*, vergl. oben 6, 9 *)), wenn Ihr auch noch so gute Sitten habt, diese können (bei solchem Unglauben) durch bösen Umgang verdorben werden. Werdet wieder nüchtern und laßt Euch nicht zur Sünde verführen: denn allerdings wissen einige unter Euch von Gott nichts; das muß ich Euch zur Beschämung sagen." Unbezweifelt waren nämlich unter den Corinthischen Christen überhaupt und unter den Auferstehungsläugnern insbesondere einige sittlich verdorbene Menschen; nicht diese aber konnten, wie gesagt, diejenigen sein, zu denen der Apostel eigentlich redet: denn bei letztern setzt er eine sittliche Weltansicht voraus. Darum sind die *τινές* V. 34 gewiß nicht dieselben *τινές*, die V. 12 vorkommen, sondern nur ein geringer Theil von ihnen. Paulus konnte sehr wohl so reden: er beginnt unser Cap. mit der Anrede an alle Corinther; von diesen sind die *τινές* V. 12 ein Theil; dann wendet er sich offenbar zu diesem Theil insbesondere, und von ihm sind wieder die *τινές* V. 34 ein Theil. —

Die Worte *φθείρουσιν–κακαί* sind ein aus Menanders Thais entlehnter jambischer Trimeter (Vergl. Winer S. 499). Lachmann liest statt *χρηστά· χρῆσθ'*. —

34. *ἐκνήψατε δικαίως.*] *δικαίως* non est *iuste* morali-

*) Die Vulg. übersetzt aber auch nicht unpassend: nolite seduci.

ter, sed modaliter, *plene*, *integre*, *perfecte*. Emserus moraliter accipit: Wachet auf und seid fromm. Lutherus rectius modaliter: Wachet recht auf. Erasm. Schmid. — *ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσι.*] Die meisten vergleichen die Worte Matth. 22, 29: *πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ.* Besser scheint es jedoch, das *ἀγνωσίαν τοῦ θεοῦ ἔχειν* nach dem Hebr. (vergl. 1 Sam. 2, 12 u. s. w.) von der Gottlosigkeit zu verstehen.

35. *Ἀλλ' ἐρεῖ τις* u. s. w.] Mit diesen Worten führt der Apostel den Einwurf der Corinther ein, gerade wie es oft im Lat. heißt: sed dicet aliquis. Es ist, als ob die Corinther sagten: „Wir geben dir zu, daß die furchtbarsten Consequenzen mit dem Unglauben an die Auferstehung verknüpft sind: aber wir können die letztere doch nicht recht glauben, weil wir uns nicht vorstellen können, wie der verwesete Leichnam wieder lebendig werden kann, und in welcherlei Leibe die Todten kommen." Sehr richtig bemerkt Chrysostomus (und nach ihm Bullinger u. A.) *τίθησι δύο τὰς ἐπαπορήσεις, τοῦ τρόπου τῆς ἀναστάσεως, καὶ τῆς ποιότητος τῶν σωμάτων. καὶ γὰρ περὶ ἀμφοτέρων ἠπόρουν λέγοντες, πῶς ἐγείρεται τὸ διαλυθέν; καὶ ποίῳ σώματι ἔρχονται;* Beide Bedenklichkeiten weist der Apostel durch das Beispiel des Samenkorns ab.

36. *Ἄφρον, σὺ ὃ σπείρεις* u. s. w.] Das *σύ* steht mit Nachdruck voran: du bist ein Unverständiger, da du nicht einmal aus deiner eigenen Erfahrung dich belehren läßt: denn einmal muß das Samenkorn, um eine neue Pflanze hervorzubringen, selbst untergehen (vergl. den Ausspruch Christi Joh. 12, 24), sodann

37. entsteht ein ganz anderer Körper aus ihm, als es selbst war. Zu diesem Vergleiche sagt Usteri (S. 357): „Hier ist freilich zu bemerken, daß das Bild die Aehnlichkeit überschreitet; denn durch den Samen reproduciert sich immer wieder die gleiche Pflanze; der begrabene Leib des sterblichen Menschen hingegen soll einen Samen enthalten, aus dem ein ganz anderer und unvergänglicher Leib hervorgeht." Nicht mit Unrecht; jedoch ist die Wahrheit, die in der Paulinischen Vorstellung liegt, diese, daß, wie das Leben der Pflanze sich stets durch den Samen erneut, so der Geist die Macht hat, sich stets ein neues Organ, einen neuen Leib zu schaffen. Diese Macht hat er aber nicht

von sich selbst, sondern von Gott; „indem die Schrift dem Tode als Hintritt und Hinfall das Auferstehen gegenüberstellt, ist auf das in aller Vernichtung Bleibende, auf das Unverwüstliche in der Menschheit hingedeutet, welches der Apostel auch das Unverwesliche nennt; dieses ist nicht das Menschliche an und für sich, sondern das Göttliche der Menschheit, das Gediegene und wahrhaft Wirkliche in ihr. Unverwüstlich aber und wirklich ist es nur, sofern es in seinen wechselnden Formen sich verwirklicht, sich durch die endlose Gestaltung hindurch bewegt, und in allem Untergange der Gestalten und Formen sich behauptend und gleichbleibend in diesem stets neu wieder aufgeht. Jener Untergang ist die Verweslichkeit, in die das Unverwesliche, Bleibende, Ewige eingesäet ist als Verwesliches: es selbst aber ist das in allem Wechsel durch seine göttliche Macht sich Erhaltende und mitten im Tode Auferstehende" (Marheineke's Dogm. §. 607). So feiert der Geist schon hier auf Erden, wenn er in's Gottesreich eingeht, seine Auferstehung, indem er das das leibliche Leben verklärende Princip ist; — eine Auferstehung, welche die nach dem irdischen Tode stattfindende so wenig aufhebt, daß sie, wie gesagt, der Anfang und das Werden derselben ist. „Sind die Todten noch nicht auferstanden, so können sie auch nimmer auferstehen; nur weil sie an sich die Auferstandenen *sind*, *werden* sie auch auferstehen" (Marh. §. 604).

Aber, wird man sagen, wird durch solche Deutung nicht gerade das Wesentliche der Paulinischen Lehre weggedeutet? Keinesweges. Denn, man merke wohl darauf, *Paulus läßt nicht*, wie die moderne Weltansicht thut, *die Auferstehung mit dem natürlichen Tode beginnen*, *sondern mit dem Eintritt des Menschen in das Reich Christi*. Den letzteren nun verlegt er freilich in eine zukünftige (und zwar sehr nahe bevorstehende) Zeit, läßt ihn aber nicht von dem natürlichen Tode, der an sich bedeutungslos ist und so auch vom Apostel gefaßt wird (V. 55), abhängen. Diejenigen, welche den sämmtlichen eschatologischen Vorstellungen des Paulus ihren Platz nach dem leiblichen Tode anweisen, möchten, die Sache *ganz historisch* genommen, mehr fehlen, als wir. Paulus läßt ja, um den pneumatischen Leib zu erhalten, die Lebenden nicht *getödtet*, sondern *umgeschaffen* werden (V. 51). So erhält

der Geist seinen pneumatischen Leib auch ohne den Tod, freilich nicht ohne Vernichtung des irdischen Leibes.

Was ist er nun aber, dieser pneumatische Leib? Schon der Ausdruck ist parador: Geist und Leib sind dem abstracten Verstande so harte, unüberwindliche Gegensätze, daß er es aufgeben muß und auch willig aufgiebt, ihr Verhältniß zu begreifen. Wie kann Paulus diese beiden Gegensätze zu Einem Begriffe verknüpfen? Wir antworten, weil sie in der That und wirklich schon verknüpft und geeinigt sind. Die Auferstehung ist die Identität des endlichen und unendlichen Lebens des Menschen; als solche enthält sie zwei Momente: das Werden des Unendlichen zum Endlichen, und das des Endlichen zum Unendlichen. Diese beiden Momente, jedes für sich gefaßt, sind nun der Grund der Paulinischen Vorstellungen vom *σῶμα πνευματικόν* und *σῶμα ψυχικόν*. Die Vorstellung aber, welche sich nicht zum Begriffe der Identität, der nur durch wissenschaftliche Arbeit des Gedankens errungen werden kann, erhebt, muß sich mit Bildern begnügen, bei denen sie jedoch nicht über die schlechte Unendlichkeit hinauskommt. Ihr ist das *σῶμα πνευματικόν* dasjenige, was es wörtlich ist: ein dem Geiste angemessener Leib (adi. in -*ικός*). Da nun der Geist unkörperlich ist, so scheint ihr der am meisten entsprechende Körper ein möglichst feiner und ätherischer, ein Körper ohne *σάρξ* und *αἷμα* (V. 50). Dieser ist, nach des Paulus Lehre, von dem im irdischen Tode verwesenden so verschieden, wie die aus dem Samenkorn entstehende Pflanze von diesem. Um nun die Möglichkeit einer solchen gänzlichen Verschiedenheit desto anschaulicher zu machen, sagt er

39. *οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτὴ σάρξ* u. s. w.] Schon auf der Erde sind die Organismen sehr verschieden.

40. *Καὶ σώματα ἐπουράνια καὶ σώματα ἐπίγεια* u. s. w.] Vollends bedeutend ist der Unterschied zwischen den himmlischen und den irdischen Körpern, und wie es auf Erden verschiedene Stufen giebt, so auch im Himmel (Usteri S. 357). Es fragt sich, was: *σώματα ἐπουράνια* heiße. Man könnte glauben, daß sie gleich: *σώματα πνευματικά* (V. 44) wären; allein es ist hier noch nicht von den Organen der Geister die Rede, sondern es soll erst im Allgemeinen gezeigt werden, ein wie gro-

ßer Unterschied zwischen allem Himmlischen und Irdischen sei: auch verhindert V. 41 (ἥλιος, σελήνη) jene Annahme. Andrerseits ist es aber auch dem Sprachgebrauch zuwider, σώματα ἐπουράνια geradezu für das zu nehmen, was wir Himmelskörper nennen. Die Sache scheint sich so zu verhalten. Paulus will, wie gesagt, erst im Allgemeinen zeigen, ein wie großer Unterschied zwischen dem Körperlichen, Materiellen auf der Erde und zwischen dem im Himmel ist; als Beispiel wählt er dasjenige, was wir vom Himmel sehen können: Sonne, Mond, Sterne. Es werden in unserm Verse (40) erst himmlische und irdische Körper überhaupt, als zwei sich gegenüberstehende Ganze, von denen jedes ein Inbegriff Einzelner ist, verglichen; darauf weist das ἑτέρα hin. Im folgenden Verse dagegen steht

41. ἄλλη δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης u. s. w.] Hier werden die himmlischen Körper unter sich verglichen. Es fragt sich nun, zu welchem Ende das letztere geschieht. Die meisten Ausll. (nach Chrys.) meinen, daß damit angedeutet werden solle, die Auferstehung selbst sei eine verschiedene, die Körper der Auferstehenden seien nicht mit gleicher Herrlichkeit begabt. Chrysostomus: ἐπειδὴ τὸν περὶ τῆς ἀναστάσεως κατεσκεύασε λόγον, δείκνυσι λοιπὸν ὅτι πολλὴ τῆς δόξης τότε ἡ διαφορά, εἰ καὶ ἡ ἀνάστασις μία. Allein dies zu erwähnen, lag gar nicht im Interesse der Paulinischen Argumentation: diese will zunächst nur den Unterschied des σῶμα ψυχικόν und πνευματικόν deutlich machen. Darum, wie der Apostel oben V. 39 die Organismen, die auf Erden sind, als unter sich verschieden dargestellt hatte, so stellt er hier die δόξα der himmlischen Körper als unter sich verschieden dar, ohne Zweifel um anzudeuten, eine wie unendliche Menge von immer feinern und herrlicheren Körpern es gebe, daß man also, um sich eine Vorstellung vom σῶμα πνευμ. zu machen, nicht etwa bei den irdischen Organismen stehen bleiben dürfe, sondern vielmehr die größtmögliche Verschiedenheit jenes von diesen annehmen müsse, da ja selbst unter den himmlischen Körpern noch wieder eine Verschiedenheit sei. Den Irrthum der gewöhnlichen Auslegung hat schon Calvin klar eingesehen: Non modo inter coelestia et terrestria corpora discrimen est, sed ne coelestibus quidem omnibus aequalis est gloria. Sol enim lunam prae-

cellit et reliquae stellae inter se differunt. haec igitur dissimilitudo in resurrectione mortuorum apparet: verum in applicatione vulgo erratur. putant enim Paulum dicere voluisse, a resurrectione diversos fore honoris et gloriae sanctis gradus; quod quidem [per se] verissimum est aliisque scripturae testimoniis probatur, sed nihil ad Pauli mentem. Non enim disputat, qualis futura sit conditionis differentia inter sanctos, post resurrectionem: sed quid nunc differant corpora nostra ab iis, quae olim recipiemus. Removet ergo absurditatis opinionem hoc simili: solis et lunae una est substantia, dignitatis et excellentiae magnum discrimen. Quid ergo mirum, si corpus nostrum excellentiorem qualitatem induat? acsi diceret: nihil in resurrectione futurum doceo, quod non subiectum sit iam omnium oculis. Talem esse sensum verborum, patet ex contextu. Unde enim et quorsum transiliret Paulus, si nunc in statu diverso alios cum aliis conferret: quum hactenus statum praesentem *omnium simul* cum futuro comparaverit et in ea comparatione mox pergat.

42. *Οὕτω καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν.*] So verhält es sich auch mit der Auferstehung der Todten. Wie? Nämlich so, daß, wie ein Unterschied ist nicht nur zwischen den irdischen Körpern und den himmlischen überhaupt, sondern auch innerhalb beider Ordnungen wieder unter den einzelnen, so auch die Leiber der Auferstehenden sich von denen der Jetztlebenden unterscheiden. Dieser letztere Unterschied wird nun weiter auseinander gesetzt:

σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ, u. s. w.] Der irdische, sterbende Leib, der gleichsam nur das Samenkorn ist, das in die Erde gelegt wird, ist der Vergänglichkeit, der Unehre (*ἀτιμία*, Chrys. *τί γὰρ εἰδεχθέστερον νεκροῦ διαῤῥυέντος;*), der Schwachheit unterworfen: der Leib der Auferstehenden dagegen mit Unvergänglichkeit, Herrlichkeit, Macht angethan. Alle diese Gegensätze werden endlich zusammengefaßt in den Worten: *σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν.* Das im irdischen Tode untergehende ist nur der seelische Leib, das Princip des natürlichen Lebens; es ersteht dagegen bei der Rückkehr Christi (dadurch, daß der Mensch in's Gottesreich tritt) der geistige Leib. Diesen letztern stellt Paulus

uns freilich nur sehr negativ vor: er giebt nicht den positiven Begriff desselben, sondern begnügt sich damit, daß er ihn als einen höhern, denn den psychischen, natürlichen bezeichnet. In Wahrheit aber ist dieser geistige Leib die Macht des Geistes, welcher sich in seiner Einheit mit Christo und Gott bewußt ist, seine wahrhafte Unendlichkeit darin zu haben, daß er stets von neuem in die Endlichkeit eingeht, sich aber darin als der unendliche erhält. Und nicht fehlt es bei'm Paulus an Andeutungen, die uns auf diesen Begriff führen. Das *ἐπενδύσασθαι*, das *καταπίνεσθαι* des Sterblichen vom Leben (2 Cor. 5, 4), was ist es anders, als das Vernichten des natürlichen Lebens als solchen durch den Geist, das Aufheben desselben in's wahrhaft geistige Leben? Paulus sagt 2 Cor. 4, 16 ausdrücklich: *εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσωθεν ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ.* So läßt er diese perennierende Erneuerung schon im gegenwärtigen Leben beginnen; *ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν. Ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδού, γέγονε καινὰ τὰ πάντα.* Freilich will der Apostel dies Werden der Unendlichkeit des Geistes, diese wahrhafte Auferstehung, sich und andern auch vorstellen; darum setzt er das eine Moment dieses Werdens, welches doch nicht für sich, sondern nur in und mit dem andern ist, für sich, will es festhalten, und bekommt so die Vorstellung von jenem überirdischen, feinen Körper, von dem schon gesprochen. Wahrscheinlich entnahm Paulus diese Vorstellung eines *σῶμα πνευματικόν* der Gläubigen von den Erscheinungen, durch welche sich Christus selbst nach seiner Auferstehung den Seinen kundgegeben hatte (vergl. nicht nur unser Cap. B. 45 fgg., sondern vorzüglich Phil. 3, 21: *Χριστὸς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν [εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸ] σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ.* Usteri hat diesen Gegenstand sehr gut beleuchtet S. 393 fgg.); allein es ist schon oben bemerkt worden, daß die Auferstehung der Todten an und für sich ihrem Begriffe nach nicht wesentlich eine Manifestation in einem Leibe, wie der, in welchem Christus nach seiner Auferstehung erschien, einschließt, sondern daß

diese letztere Erscheinung von einem besondern Standpunkte (als Moment in der göttlichen Oekonomie) betrachtet werden muß.

44. ἔστι σῶμα ψυχικόν, καὶ ἔστι σῶμα πν.] Diese Worte, welche auch sehr wohl mit γάρ hätten angeknüpft werden können, scheint Paulus gleichsam zur Rechtfertigung des Gebrauches von dem so eben vorhergehenden σῶμα πνευματικόν, welcher Ausdruck natürlich sehr paradox erscheinen mußte, gesetzt zu haben, in dieser Weise: „es giebt nämlich in der That, wie einen natürlichen, so einen geistigen Leib." Lachm. hat die (auch von Luther befolgte) Lesart: εἰ ἔστιν σῶμα u. s. w. Auch Usteri scheint diese Lesart vor Augen gehabt zu haben, wenn er S. 358 umschreibt: „Wenn es nun ein σῶμα ψυχικόν giebt, welche Organisation sich für ein überwiegend seelisches Leben schickt, warum sollte es nicht auch ein σῶμα πνευματικόν geben, das unserm dereinstigen schlechthin geistigen Leben angemessen sein wird?" Was jedoch diese Umschreibung selbst betrifft, so scheint sie mir den Sinn der Worte nicht scharf genug zu fassen, da sie in dieselben ein „warum — sollte nicht" hineinbringt. Ich glaube, daß die Worte, auch wenn εἰ hinzugesetzt wird, wie gesagt, keinen andern, als den Zweck der Rechtfertigung des Ausdrucks: σῶμα πν. haben, so daß der Sinn ist: Wenn es einen natürlichen Leib giebt (d. h. wenn man mit Recht von einem n. L. spricht, was Ihr mir zugebt), so giebt es auch einen geistigen (d. h. kann man auch von einem geistigen L. sprechen). So schließt sich das Folgende dann vortrefflich an: es wird nämlich darin die Rechtfertigung jener Eintheilung aus dem A. T. gegeben.

45. Ἐγένετο πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν.] 1 Mos. 2, 7. Paulus benutzt die dort vorkommende Erzählung, daß Gott den aus Staub geformten Menschen durch das Einblasen des Lebensodems zu einer lebenden Seele, d. h. zu einem mit lebender Seele begabten Wesen gemacht habe, um daraus das natürliche Princip, das im ersten Menschen das herrschende war, zu beweisen.

ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν.] Eigentlich hätte der Apostel wohl für dasjenige, was er hier sagen will, ebenfalls einer Stelle aus dem A. T. bedurft; denn das οὕτω bezieht sich wohl nicht bloß auf den Ausdruck: σῶμα ψυ-

χικόν *), sondern soll wahrscheinlich auch die Rechtfertigung des Ausdruckes: σῶμα πνευμ. einführen. Diese Rechtfertigung scheint er aber daher genommen zu haben, daß Adam das Gegenbild Christi ist, daß also von demjenigen, was die Schrift über den ersteren sagt, eine (historisch genommen, freilich sehr precäre, aber darum vom Paulus für seinen Zweck nicht verschmähete) Anwendung auf den letzteren, die ebenfalls die Schrift zum Fundament habe, gemacht werden könne. Der Gegensatz besteht nun darin, daß in Adam das Leben nur ein natürliches war, daß also sein Leib insofern ein vergänglicher sein mußte, dahingegen in Christo der Geist das Wesen ist (vgl. 2 Cor. 3, 17), der Geist, welchem das Leben nicht von außen her mitgetheilt wird, sondern der selbst lebendig macht. Es fragt sich, was als Object zu dem ζωοποιοῦν zu denken ist. Die meisten nehmen an: Andere, die Christen. Allein da der Apostel selbst kein Object hinzugefügt hat, so ist das Wort gewiß allgemeiner zu nehmen, so daß sowohl das Leben, welches Christus in ihm selber hat (vergl. Joh. 5, 26: ἔδωκεν ὁ πατὴρ τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ), als dasjenige, welches er andern, die mit ihm Eins geworden, mittheilt (ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ, Joh. 5, 21), umfaßt ist. In eben dieser Weise wird Christus Joh. 11, 25 ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή genannt, dort freilich zunächst als: Auferstehung und Leben verleihend; allein er verleiht sie nicht, wie man einen irdischen Besitz verleiht, der vor der Verleihung bei dem Einen, nach derselben bei'm Andern ist, sondern indem die Gläubigen mit ihm Ein Geist werden (1 Cor. 6, 17: ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν), haben sie in ihm ihr Leben und ihre Auferstehung. Der Geist aber ist es, durch den die Schranke zwischem dem Objectiven und Subjectiven aufgehoben wird, er ist die Identität beider. Theophylakt sagt zu unserer Stelle: ὁ μὲν πρῶτος Ἀδὰμ ψυχικὸς ἦν ἄνθρωπος, τουτέστι, ψυχικαῖς δυνάμεσι διοικού-

*) Calvin meint freilich zu den Worten ὁ ἔσχ. Ἀδ. u. s. w.: Hoc nusquam scriptum legitur: ergo quod dixit: scriptum est, de priori tantum membro debet intelligi. Allein wie könnte das οὕτω mit Ueberspringung des zweiten, noch dazu wichtigern Gliedes, auf das erstere, unwichtigere (auf den Beweis, daß es ein σῶμα ψυχ. gebe, kam es ja nicht an) gehen?

μενον σῶμα εἶχεν. ὁ δὲ ἔσχατος Ἀδὰμ, ὁ κύριος, εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. οὐκ εἶπεν, εἰς πνεῦμα ζῶν, ἀλλὰ ζωοποιοῦν, τὸ μεῖζον εἰπών. Καὶ γὰρ ὁ κύριος εἶχε τὸ οὐσιωδῶς αὐτὸ συνὸν τὸ ἅγιον πνεῦμα, δι' οὗ καὶ τὴν ἰδίαν σάρκα ἐζωοποίει, καὶ ἡμῖν δι' αὐτοῦ τὴν ἀφθαρσίαν ἐχαρίσατο. Ὥστε τῆς μὲν φθαρτῆς ταύτης ζωῆς τὰ ἐνέχυρα ἐν τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ ἔσχομεν· τῆς δὲ μελλούσης, ἐν Χριστῷ.

46. Ἀλλ' οὐ πρῶτον u. s. w.] Um den Zweck dieser Worte richtig einzusehen, muß man vor Augen haben, was der Apostel in den folgenden Versen sagt. Die beiden Principe, von denen das eine in Adam, das andere in Christo thätig war, wiederholen sich in jedem Christen: die Basis ist das psychische, natürliche Leben, auf dem sich das geistige erst erhebt. Calvin: **Necesse est, inquit, nos priusquam reparemur in Christo, originem ab Adamo trahere et illi esse similes. quare ne miremur, si incipimus ab anima vivente: sicut enim ordine prius est nasci quam renasci, ita vivere quam resurgere.** Theophylakt: ἵνα μήτις εἴπῃ, διὰ τί τὸ ψυχικὸν σῶμα καὶ χεῖρον νῦν ἔχομεν, τὸ δὲ πνευματικὸν μέλλει; φησίν, ὅτι καὶ αἱ ἀρχαὶ ἑκατέρων οὕτω διετάγησαν. Καὶ ὁ μὲν Ἀδὰμ πρότερος, ὁ δὲ Χριστὸς ὕστερος. ὥστε ἐπὶ τὸ βέλτιον ἀεὶ τὰ ἡμέτερα πρόεισι. καὶ πίστευε, ὅτι καὶ τὰ νῦν ἐν σοὶ φθαρτὰ καὶ χείρω, ἐπὶ τὰ ἄφθαρτον καὶ κρεῖττον μεταστοιχειωθήσονται.

47. ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ.] Luther übersetzt: Der andere Mensch ist der Herr vom Himmel. Allein der Parallelismus erfordert, daß ἐξ οὐρανοῦ Prädicat ist, wie so eben ἐκ γῆς und χοϊκός (der sprachlichen Rücksicht, daß, wenn ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ zusammengehören sollte, man ὁ κύριος ὁ ἐξ οὐρανοῦ erwartete, gar nicht zu gedenken). Will man nun ὁ κύριος, — welches indessen als späterer Zusatz mit Lachm. besser ganz wegzulassen sein möchte, — stehen lassen, so ist es Apposition zum Subject ὁ δεύτερος ἄνθ., so, daß der Sinn unsers ganzen Verses nun ist: der erste Mensch ist aus Erde staubgeboren: der zweite Mensch, der Herr, ist vom Himmel. Möglich (aber wohl gesucht) wäre indessen auch noch eine andere Erklärung, daß man nämlich zwei coordinierte Prädicate setzte und Kommata hinter γῆς und κύριος dächte, in dieser Weise: der erste Mensch ist aus Erde, (ist) staubgeboren:

der zweite Mensch ist der Herr, (ist) vom Himmel. Dann würde auch gegen die Grammatik nicht verstoßen. — Zu den Worten ἐξ οὐρανοῦ, welche mit πνευματικός analog sind, kann die richtige Bemerkung Usteri's (S. 357) gezogen werden: „nach der alten, damals gewöhnlichen Vorstellung setzt Paulus Himmel und Erde einander entgegen; alles unter dem Monde ist vergänglich, das andere unvergänglich."

49. φορέσομεν.] Ueber die Lesart: φορέσωμεν (die auch Lachm. aufgenommen hat), bemerkt schon Calvin mit Recht: **Putarunt quidam, hic esse exhortationem ad piam et sanctam vitam, ad quam Paulus digressus fuerit: et ideo verbum futuri temporis in hortativum modum transtulerunt. imo in quibusdam Graecis codd. legitur φορέσωμεν. sed quum id minus apte cohaereat, sequamur potius quod praesenti instituto et contextui respondet. Notemus primo, non esse exhortationem, sed puram doctrinam, neque hic agi de vitae novitate, sed perpetuum esse filum orationis de resurrectione carnis. Itaque iste erit sensus: quemadmodum animalis natura, quae in nobis praecedit, imago est Adae: ita in coelesti natura fore nos Christi conformes. nunc enim incipimus portare imaginem Christi et in dies magis ac magis in eum transformamur: sed ea imago in regeneratione spiritus consistit. Tunc autem ad plenum instaurabitur, tam in corpore, quam in anima, et perficietur, quod nunc inchoatum est, adeoque reipsa obtinebimus quod adhuc speramus.** Auch Theodoret: Τὸ φορέσομεν προῤῥητικῶς, οὐ παραινετικῶς εἴρηκε. —

50. Τοῦτο δέ φημι u. s. w.] Usteri zweifelt S. 364, ob er die Worte τοῦτο δέ φημι fassen soll: „Das gebe ich zu, bejahe es; behauptet Ihr das, so habe ich nichts dagegen;" oder: „meine Meinung ist die", so daß das Folgende die Erläuterung des vorhergehenden Satzes enthält. Ohne Zweifel paßt die erstere Auffassung viel besser in den Zusammenhang, welcher dann dieser ist: „Wir werden, wie wir Adam dem irdischen Leibe nach ähnlich sind, so auch Christo dem himmlischen Leibe nach ähnlich sein. Zwar werdet Ihr nicht begreifen können, wie der irdische, verwesende Körper wieder auferstehen wird; allein das behaupte ich auch selbst, daß Fleisch und Blut (Theodoret: σάρκα καὶ αἷμα τὴν θνητὴν φύσιν καλεῖ· ἀδύνατον δὲ ταύτην ἔτι θνη-

τὴν οὖσαν τῆς ἐπουρανίου βασιλείας τυχεῖν) nicht das Himmelreich erlangen kann, noch das Vergängliche (abstr. pro concr.) die Unvergänglichkeit." Unmittelbar hieran schließt sich das Folgende

51. Ἰδού, μυστήριον ὑμῖν λέγω· u. s. w.] in dieser Weise: „Darum können auch die zur Zeit der Rückkehr des Messias Lebenden nicht bleiben, wie sie sind, nicht ihren natürlichen Leib behalten, wenn sie anders in's Gottesreich kommen sollen: sie müssen (dies ist ein Geheimniß, welches ich Euch [hiemit] verkünde) verwandelt werden, und dies geschieht plötzlich bei'm Schall der Posaune, welche die Auferstehung der Todten kund macht." So geht alles auf den Hauptzweck des Apostels: er will die verzagten Corinther trösten, indem er sagt, daß es für die Auferstehung gleichgültig ist, ob einer vor der Rückkehr des Herrn stirbt, oder ob er bei derselben noch lebt: denn sein Leben im Fleische hilft ihm doch nichts, es macht ihn doch nicht fähiger, als die dann schon Verstorbenen, am Gottesreiche theilzunehmen, da ja der irdische Leib ohnehin verwandelt werden muß, wenn der himmlische werden soll.

Daß eine solche Auffassung durchaus mit der Paulinischen Lehre von der Auferstehung übereinstimmt, beweisen auch die Parallelstellen, besonders in unserm zweiten Briefe und in den Briefen an die Thessalonicher. Wir können nun näher aufs Einzelne eingehen.

Ἰδού, μυστήριον ὑμῖν λέγω.] Mit diesen Worten macht der Apostel die Corinther aufmerksam, denn er will etwas vortragen, was so beschaffen ist, daß sie, um es zu fassen, ihre bisherige Ansicht vom Himmelreiche aufgeben müssen; so kündigt sich das ganze Christenthum als ein Mysterium für den nur sinnlichen und fleischlichen Verstand an, um ihn gleich von vorne herein zu bestimmen, seinen einseitigen und beschränkten Standpunkt aufzugeben: es ist aber kein absolutes, sondern nur ein relatives Mysterium (vergl. das zu 2, 7 Bemerkte). Sehr richtig heißt es bei Usteri (S. 342): „Wenn Paulus etwas einzelnes als ein μυστήριον mittheilt, wie z. B. die Verwandlung der sterblichen Leiber in unsterbliche, so sind wir gar nicht berechtigt, darunter eine besondere, von den übrigen psychischen Gedankenreihen abgerissene Inspiration zu verstehen, sondern

nur ein relatives μυστήριον, bezüglich auf die Menschen, denen die Erkenntniß davon geworden ist oder noch werden soll, also überhaupt eine für Wenige faßliche, von Wenigen erkannte tiefe Idee. Unsere Aufgabe wird es dann sein, die Vorstellung ihrer subjectiven Form zu entkleiden und in ihrer objectiven Wahrheit darzustellen."

Πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα.] Die Meisten nehmen hier eine Trajection des οὐ an, so daß der Sinn: Wir werden zwar nicht alle sterben, aber doch alle verwandelt werden. Schon Chrysostomus umschreibt: οὐ πάντες μὲν ἀποθανούμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, καὶ οἱ μὴ ἀποθνήσκοντες· θνητοὶ γὰρ κἀκεῖνοι. μὴ τοίνυν, ἐπειδὴ ἀποθνήσκεις, διὰ τοῦτο δείσῃς, φησίν, ὡς οὐκ ἀναστησόμενος. εἰσὶ γάρ, τινές εἰσιν, οἳ καὶ τοῦτο (den Tod vor der Rückkehr Christi) διαφεύξονται, καὶ ὅμως οὐκ ἀρκεῖ τοῦτο αὐτοῖς εἰς τὴν ἀνάστασιν ἐκείνην, ἀλλὰ δεῖ καὶ ἐκεῖνα τὰ σώματα τὰ μὴ ἀποθνήσκοντα ἀλλαγῆναι καὶ εἰς ἀφθαρσίαν μεταπεσεῖν. Der Sache nach ist der Gegensatz gewiß so richtig festgestellt: doch scheint ihn Paulus etwas anders ausgedrückt zu haben, so daß es nicht unumgänglich nöthig, eine Trajection zu statuieren: man braucht nur festzuhalten, daß alles Gewicht auf ἀλλαγησόμεθα liegt, und Paulus dies Prädicat schon eigentlich bei'm ersten πάντες im Sinne hat, in dieser Weise: πάντες — μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, — πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, wir alle — werden zwar nicht bis dahin sterben, aber doch — alle verwandelt werden, = obwohl wir nicht alle sterben werden, werden wir alle verwandelt werden, wenn wir übrig bleiben.

Wir sind in diesen Worten der recepta gefolgt, weil sie am besten mit der auch anderweitig (vergl. besonders 1 Thess. 4, 15 fgg., Röm. 14, 9, und auch unsern zweiten Brief) bekannten Ansicht des Paulus übereinstimmt, und auch durch äußere Zeugnisse wenigstens hinreichend gesichert ist: es ist bei so entschiedenen innern Gründen, die sie für sich hat, um so weniger nöthig von ihr abzugehen, da, wie schon Mill sehr gut nachweist, gerade aus ihr durch Mißverständniß die andern, äußerlich allerdings zum Theil sehr beglaubigten, Lesarten hervorgegangen sein können. Eine ausführliche Untersuchung über

dieselben ist für diesen Commentar unnöthig: es genügt, darauf aufmerksam zu machen, daß die (auch von Lachm. aufgenommene) Lesart: *πάντες [μὲν] κοιμηθησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα*, ihren Grund wahrscheinlich in dem Mißverständnisse hat, als ob hier Paulus einen Gegensatz zwischen den Gerechten und Ungerechten machen wolle, welche letzteren der Verwandlung unwürdig seien. Allein es leuchtet aus dem ganzen Zusammenhange ein, daß dies nicht die Absicht des Paulus ist, sondern daß er überhaupt nur zwischen den zur Zeit der Rückkehr Christi Verstorbenen und den dann Lebenden unterscheidet, ohne den Gegensatz von Christen und Nichtchristen, von Gerechten und Ungerechten auch nur zu berühren. Auch wegen der folgenden Worte V. 52: *ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ* u. s. w. ist die Lesart *πάντες μὲν κοιμηθησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγ.* abzuweisen: denn Paulus würde sonst zu einem im Ganzen verneinten Prädicat noch eine nähere Bestimmung gesetzt haben, was doch niemand, der sich verständig auszudrücken weiß, thut. Schon Matthäi bemerkt dies in seiner Ausg. in einer Note zu dieser Stelle: Lectionem vulgatam, quam nos etiam servavimus, *συνάφεια* loci firmare videtur. Nec enim dubium est, quin *ἐν ἀτόμῳ κ. τ. λ.* contra Stephani distinctionem ad prius *ἀλλαγησόμεθα* sint referenda. Id si est, ante *ἐν ἀτόμῳ* propositio aiens sit, necesse est, cuius *περιστάσεις* explicantur in his *ἐν ἀτόμῳ κ. τ. λ.* Si autem secunda propositio sit, prima propter particulam adversativam *δέ* negare debet. Quin etiam altera pars versus 52 hanc lectionem propter similitudinem adiuvat. Nam τῷ *Πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα* respondet τὸ *Οἱ νεκροὶ (ἤγουν οἱ κοιμηθέντες) ἐγερθήσονται· Τῷ Πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα* autem respondet τὸ *Καὶ ἡμεῖς (ἤγουν πάντες, καὶ οἱ κοιμηθέντες, ἤδη δὲ ἐγερθέντες, καὶ οἱ ἔτι ζῶντες τότε*)) ἀλλαγησόμεθα*. Atque idem plane dicit Paulus 1 Thess. 4, 15 seqq. Quod enim hic dicitur *οὐ πάντες κοιμηθησόμεθα*, id ibi

---

*) Hier scheint Matthäi zu seinem eigenen Nachtheile zu irren. Das ἡμεῖς V. 52 umfaßt gewiß nur die von ihm selbst zuletzt genannten: οἱ ἔτι ζῶντες τότε, wie auch der von ihm selbst herausgegebene Scholiast bemerkt: οἱ τηνικαῦτα περιόντες ἄνθρωποι. Denn nach des Paulus Ansicht bedurften die Todten, die gleich in unvergänglichen Leibern erweckt werden sollten, nicht erst der Verwandlung.

explicat, quum dicit de non mortuis οἱ ζῶντες, οἱ περιλειπόμενοι, et de mortuis οἱ κοιμηθέντες, οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ.

52. ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ.] Diese Worte gehören also ohne Zweifel zu ἀλλαγ. Es fragt sich aber, warum Paulus so sehr großes Gewicht auf die Schnelligkeit dieser Verwandlung (die übrigens auch im Buche Sohar vorkommt; vgl. die bei Usteri S. 356 angeführte Stelle; auch Schöttgens Horae Hebr. I, S. 670) legt. Fast alle begnügen sich damit, anzugeben, es solle durch diese Worte die Allmacht Gottes angedeutet werden. Allein so fragt sich weiter, warum gerade diese hier anzudeuten, im Interesse des Paulus lag. Mir scheint die Sache recht gut aus dem Hauptzweck des Paulus erklärt werden zu können. Dieser ist, die Corinther zu überzeugen, daß es gleichgültig ist, ob einer vor der Rückkehr Christi stirbt, oder sie noch erlebt: denn sowohl die Gestorbenen als Lebenden sind in Hinsicht des neuen Leibes ganz gleichgestellt, nur daß sie diesen auf verschiedene Weise bekommen. Bei dem Schalle der Posaune nämlich richten sich die Todten in den neuen Leibern auf; soll dieser nun bei den Lebenden eine analoge Wirkung hervorbringen, so kann nicht erst etwa der Tod dazwischen eintreten, sondern die Bekleidung mit dem neuen Leibe muß sogleich stattfinden, repente, non interveniente morte nec corruptione illa ordinaria, wie sich schon Beza ausdrückt.

ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι.] Das Blasen der Posaune (1 Thess. 4, 16) kommt auch im A. T. nicht selten bei Theophanien vor, z. B. 2 Mos. 19, 16. Ps. 47, 6. Sach. 9, 14 und besonders Jes. 27, 13. Die σάλπιγξ scheint theils das Erschütternde, theils das die Menschen gleichzeitig von allen Gegenden der Erde Herbeirufende zu bezeichnen. Usteri S. 356. Der Zusatz ἐσχάτῃ steht nicht (wie einige meinten, indem sie Offenb. Cap. VIII verglichen) um anzudeuten, daß unter mehreren Posaunenstößen der letzte die Todten erwecken werde, sondern bloß, weil eben jene Posaune die des letzten Tages ist. — Ueber ἐν siehe Winer S. 330.

σαλπίσει γὰρ καὶ u. s. w.] Das γάρ bezieht sich nicht bloß auf das σαλπίσει, so daß mit besonderem Nachdruck wiederholt würde: es wird nämlich die Posaune geblasen werden (man sähe nicht, wozu diese Wiederholung), sondern auf den

ganzen Satz, indem die Verbindung mit *καί* statt Vorder- und Nachsätzen zu stehen scheint (vergl. Winer S. 367, besonders aber die Beispiele bei Wahl I, 774), in dieser Weise: simulatque enim tuba cecinerit, mortui suscitabuntur, et nos immutabimur. Doch scheinen die beiden letztern Glieder nicht als völlig gleichzeitig gedacht, sondern die Auferstehung der Todten der Verwandlung der Lebenden noch etwas vorherzugehen, wenn anders in der Stelle 1 Theß. 4, 16. 17 die Sache ganz so vorgestellt ist, wie hier, und das sich dort findende *ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα* genau dasselbe bedeutet, was hier *ἀλλαγησόμεθα* (woran ich jedoch noch zweifeln möchte). — Ueber die Form *σαλπίσει* statt *σαλπίγξει* siehe Winer S. 80, und über den Gebrauch der dritten Person denselben S. 471 (wo ich jedoch der Annahme einer bestimmten Ellipse nicht beistimmen kann; sollte es nicht hinreichen, ein impersonale anzunehmen, wobei sich deutsche Redensarten: es bläst, und ähnliche vergleichen lassen). — *ἡμεῖς*] Sehr richtig und unbefangen bemerkt Grotius: Nempe quos vivos deus illic deprehenderit: inter quos Paulus putavit fieri posse ut et ipse esset et alii multi qui cum ipso vivebant. Sic *ἡμεῖς οἱ ζῶντες* dixit de eadem re Paulus 1 Thess. 4, 17. Id eo evenit, quia de die ultimo, quando is futurus esset, nihil Christus suis revelaverat; ut semper exspectaretur. Et propieres fuere apostoli et qui eos secuti sunt Christiani, ut crederent brevi id futurum.

53. *Δεῖ γάρ* u. s. w.] Zusammenhang: wir werden verwandelt werden; denn da, wie gesagt, Fleisch und Blut das Himmelreich nicht erwerben können, so muß dies Vergängliche (dieser vergängliche Leib) Unvergänglichkeit anziehen u. s. w. Statt *ἐνδύσασθαι* steht 2 Cor. 5, 2: *ἐπενδύσασθαι* (über die Vorstellung des Organs unter dem Bilde eines Gewandes vgl. Schöttgen's Horae Hebr. S. 701): Tertullian bemerkt, daß nicht von einer gänzlichen Vernichtung, sondern nur von einer Verwandlung (Verklärung) des irdischen Leibes die Rede sei: aliud demutatio, aliud perditio. Perdit haec, illa mutat. Quomodo ergo, quod perditum est, mutatum non est, ita quod mutatum est, perditum non est. Dies wird aber noch deutlicher, wenn wir jene Verwandlung ihrem Begriffe nach fassen. Die-

sem gemäß ist sie, nicht, wie die Paulinische Vorstellung will, ein in eine gewisse Zeit fallendes Factum, sondern wahrhaft ewig, denn sie ist das Werden des Endlichen im Menschen zum Unendlichen. In diesem Werden ist das Endliche, indem es zum Moment herabgesetzt wird, nicht **vernichtet**, sondern **aufgehoben** (dies Wort im logischen Sinne genommen).

54. *τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος* u. s. w.] Dann wird geschehen, was vorausgesagt ist: *λόγος*, wie דָּבָר (zwar nicht geradezu für: Sache, aber doch) **das durch die Rede Bezeichnete**, objectiv. Andre: tum ratum fiet vaticinium, dem Sinne nach dasselbe; denn die Prophezeiung wird eben dadurch wahr, daß das durch sie Ausgesagte sich ereignet.

κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος.] Jes. 25, 8; im Hebr. steht לָנֶצַח, auf ewig, welches oft (nur nicht gerade in jener Stelle des Jes.) von den LXX übersetzt wird: *εἰς νῖκος*, z. B. 2 Sam. 2, 26. Jerem. 3, 5. *Νῖκος* ist spätere Form statt *νίκη*; *εἰς νῖκος* heißt also eigentlich: so daß die Sache gänzlich besiegt, für immer abgemacht ist. Vergl. Grotius Anm. zu unserer Stelle.

55. *Ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον; ποῦ σου, ᾅδη, τὸ νῖκος;*] Nach Hoseas 13, 14, LXX. Lachm. liest: *ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῖκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον;* So schließt sich allerdings das Folgende noch besser an. Lassen wir: *ᾅδη*, stehen, so scheint der Sinn zu sein, daß die Unterwelt verloren hat, indem sie die Todten, welche sie gefangen hielt, wieder herausgeben muß. Es ist nämlich nicht unwahrscheinlich, daß auch Paulus sich einen Seelenschlaf der Verstorbenen bis zu ihrer Auferweckung vorgestellt hat, vergl. Usteri S. 368.

56. *τὸ δὲ κέντρον* u. s. w.] Eine nähere Entwickelung des Sinnes, in welchem er V. 55 vom *κέντρον* des *θάνατος* gesprochen hat. Bei den LXX in der Stelle des Hoseas scheint *κέντρον* bloß in Bezug darauf, daß der Stachel **Schmerz** verursacht, gesetzt zu sein: Paulus aber braucht das Wort zugleich in der Rücksicht, daß der Stachel **reizt, antreibt**. Der Stachel, den der Tod gebraucht, um sich sein Feld zu bestellen, ist die Sünde, ohne die er über uns keine Gewalt hätte. So faßt Schöttgen unsere Stelle: Quod mors in nos, tanquam agri-

cola in iumenta, imperium exercere potest, hoc facit peccatum: alias a morte liberi essemus. Diese Auslegung empfiehlt sich sehr durch den Parallelismus mit den folgenden Worten: ἡ δὲ δύναμις u. s. w., welche Schöttgen so erklärt: quod vero peccatum vim nos damnandi habet, id inde est, quia a lege divina prohibitum est. Rom. 7, 7. 8. So leitet der Apostel zuletzt wieder auf Christum, den Anfänger und Vollender des Heiles hin: er hat dem Tode seine Gewalt genommen, da durch ihn das Gesetz aufgehoben ist. Und wiederum führt er die Sendung Christi selbst (V. 57) auf Gott den Vater zurück, in dem alles, und auch die Ordnung des Heils ihren letzten Urgrund hat.

58. Nicht ohne Grund fügt der Apostel diese Worte hinzu: wer nicht an die Auferstehung glaubt, wird keinen Muth und keine Lust haben, am Werke des Herrn zu arbeiten. Denn, wenn er nicht die Wiederkunft des Herrn erlebt, so muß er glauben, daß seine Arbeit umsonst ist. Nachdem nun aber der Apostel den Glauben an die Auferstehung befestigt, sagt er: so könnt Ihr denn muthig fortarbeiten; denn Ihr braucht jenes nicht zu fürchten.

Zweiter Abschnitt, Cap. XVI, 1—24.

Das Schlußcapitel des Briefes besteht zuerst aus Vorschriften in Betreff einer Sammlung für arme Christen in Jerusalem (1—4); sodann berichtet der Apostel über seine Reise nach Corinth (5—9), empfiehlt den Timotheus (10. 11), bemerkt aber, daß Apollos seine Rückkehr nach Corinth verschoben habe (12). Endlich schließt er mit Ermahnungen und Grüßen (13—24).

---

1. Die Palästinensischen Christen mochten mehr, als andere Gemeinden, in einer bedrängten Lage sein, wohl vorzüglich, weil sie gewiß allen möglichen Bedrückungen der Juden ausgesetzt waren. Die Thätigkeit des Paulus zu ihrer Unterstützung leuchtet auch aus Apostgsch. 24, 17, Röm. 15, 25. 26, 2 Cor. Cap. 8 u. 9, Gal. 2, 10 ein.

2. *Κατὰ μίαν σαββάτων* u. s. w.] Ueber diese Formel siehe die Ausll. zu Matth. 28, 1. Winer S. 204, Wahl I, 440 und II, 349. Daß sich übrigens aus dieser Stelle nicht eine religiöse Feier des ersten Wochentages beweisen lasse, zeigt Neander S. 135 und 136. Das *παρ' ἑαυτῷ* und *θησαυρίζων* scheint vielmehr darauf hinzudeuten, daß Paulus sagen will, „jeder solle am ersten Wochentage, was er erübrigen konnte, zurücklegen, damit wenn er selbst kommen würde, jeder seinen aus den einzelnen an dem ersten Wochentage zurückgelegten Summen gebildeten Beitrag schon ganz bereit hätte, und durch das Zusammenschießen der einzelnen Beiträge dann die Collecte der ganzen Gemeinde gleich zu Stande kommen könnte, so daß sie schon so gut wie gemacht sei." Das *ὅ, τι ἂν εὐοδῶται* übersetzt de Wette: was ihm irgend gelungen ist [zu erübrigen]; besser scheint: was ihm bequem ist; so wird der Gegensatz gegen das Lästige ausgedrückt, was eine Sammlung haben würde, wenn alles auf einmal bei der Ankunft des Paulus zusammengebracht werden sollte.

5—8. *ὅταν Μακεδονίαν διέλθω.*] Paulus hatte, wie aus 2 Cor. 1, 15 (welche Stelle überhaupt zu vergleichen) hervorgeht, den Corinthern früher, als gegenwärtiger Brief geschrieben ist, versprochen, von Ephesus nicht direct durch Kleinasien, sondern über Corinth, nach Macedonien zu gehen und aus Macedonien wieder nach Corinth zurückzukommen, um von dort dann nach Palästina zu reisen. Diesen Entschluß änderte er aber, und zwar, wie aus 2 Cor. 1, 23 fgg. erhellt, aus dem Grunde, um nicht gezwungen zu sein, persönlich in Corinth als Strafender aufzutreten. Er schrieb deshalb lieber diesen unsern Brief, und sagt nun an unserer Stelle: er werde erst kommen, wenn er Macedonien durchreist habe. „Ich bin nämlich im Begriff, Macedonien zu durchreisen. Bei Euch aber werde ich so lange, wie es die Gelegenheit giebt (*τυχόν*), bleiben, oder vielleicht auch gar den Winter zubringen, damit Ihr mir das Geleit gebt, wohin ich eben reise. Denn nicht will ich Euch [wie ich früher wollte] jetzt gleich auf der Durchreise sehen; ich hoffe vielmehr eine Zeit lang bei Euch zu bleiben, wenn es der Herr will." Vergl. Neander S. 216 Anm.

9. Paulus will seinen Aufenthalt in Ephesus so viel als

möglich verlängern, weil sich ihm auf der einen Seite viel Aussicht für noch weitere Verbreitung des Evangeliums darbietet, auf der andern Seite aber auch viele Gegner des Christenthums dort vorhanden sind, welche, wenn Paulus die Gemeinde nicht möglichst zu festigen sucht, leicht wieder, was er gebaut, einreißen können. Vergl. Neander S. 225.

10. Vergl. 4, 17. ἵνα ἀφόβως γέν. πρὸς ὑμᾶς.] Sorgt, daß, wenn Timotheus zu Euch kommt, er keinen Grund hat, irgend eine Beleidigung von Uebelgesinnten zu fürchten.

11. μετὰ τῶν ἀδελφῶν.] Ohne Zweifel zum Object αὐτόν zu ziehen und die Reisegefährten, die Paulus dem Timotheus mitgegeben hatte, bezeichnend. Vergl. dieselben Worte V. 12.

12. Wahrscheinlich hatten die Corinther den Apostel gebeten, daß er den Apollos, den sie als einen tüchtigen Lehrer des Evangeliums kannten, bestimmen sollte, wieder zu ihnen zu kommen. Paulus hatte alles mögliche hiezu gethan, aber Apollos nicht gewollt. Ob er vielleicht der Partheiungen wegen Corinth verlassen hatte und auch deshalb sich vor der Rückkehr scheute, oder ob er andere Gründe hatte, ist ungewiß; wäre das erstere der Fall gewesen, so hätte er wenigstens dem Paulus in seiner Unerschrockenheit nicht nachgeahmt.

13. 14. Mit diesen Worten hatte der Apostel vielleicht schon schließen wollen, er fügt aber noch

15. fgg. eine Empfehlung der Männer, die wieder nach Corinth zurückkehren und gegenwärtigen Brief überbringen sollten, bei. Er ruft den Corinthern besonders das Verdienst des Stephanas in's Gedächtniß (über ihn vergl. auch 1, 16), welcher mit seinem Hause zuerst in Achaia Christ geworden war und sich ganz dem Dienste der Christen hingegeben hatte, wovon ja auch wieder gegenwärtige Reise ein neuer Beweis war.

16. Solchen Männern sollen sie ihre Arbeit nicht schwer machen, sondern sie anerkennen und schätzen (V. 19).

17. ὅτι τὸ ὑμῶν ὑστέρημα u. s. w.] desiderium vestri expleverunt.

18. ἀνέπαυσαν u. s. w.] Sie haben meinen und Euren Geist erleichtert, nämlich: indem durch sie gegenseitige Mittheilung stattfinden konnte.

19. Ἀκύλας καὶ Πρίσκιλλα.] Diese waren dem Apostel gefolgt, und hielten sich damals zu Ephesus auf. Apostgsch. 18, 18 fgg. — ἡ κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλ. scheint nur ein Theil der Ephesinischen Gemeinde (vergl. V. 20 πάντες), der sich gewöhnlich im Hause des Aquilas versammelte, zu sein. Vergl. Neander Kirchengesch. I, S. 331. Aehnliches findet sich Coloss. 4, 15.

20. Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ.] Hiermit ermahnt er sie noch einmal zur Einigkeit. Das φίλημα ἅγιον wird auch sonst im N. T. erwähnt, Röm. 16, 16. 2 Cor. 13, 12. 1 Thess. 5, 26. 1 Petr. 5, 14, an welcher letztern Stelle es φίλημα ἀγάπης heißt. Es ist bekannt, daß der Friedenskuß in den Versammlungen der ältesten Christen, besonders bei der Feier des Abendmahls, die feierliche Begrüßung war.

21. 22. Paulus hatte diesen Brief dictiert und wollte doch wenigstens am Ende noch ein Paar Worte mit eigener Hand hinzusetzen, vielleicht um dadurch desto besser dessen Authentie zu bekräftigen, da nach 2 Thess. 2, 2 schon untergeschobene Briefe vorkamen. Die Worte selbst, die der Apostel schreibt, möchten nicht so sehr auf die Wagschaale zu legen sein, als es von den meisten Ausll. geschehen. Es kam ihm ja nur darauf an, irgend einige Worte hinzusetzen, um seine eigene Handschrift zu zeigen. Er wählt dazu den Spruch: wer den Herrn nicht liebt (Litotes für: verachtet), werde von der Gemeinde ausgestoßen. Die folgenden syrochaldäischen Worte: μαρὰν ἀθά (der Herr kommt; wahrscheinlich von der παρουσία zu verstehen) sind schwer mit den früheren in Verbindung zu setzen; ich glaube, daß dies zu thun auch ganz unnöthig; sie sollten vielleicht nur dienen, um des Paulus aramäische Handschrift, die manchen Corinthern bekannt sein mochte, zu zeigen und so den Brief desto authentischer zu machen. Dazu konnte die erste beste wichtige Sentenz, die dem Apostel in den Sinn kam, dienen. Die des Aramäischen unkundigen Griechischen Abschreiber verwandelten dann die fremden Schriftzeichen in Griechische.

Zweiter Brief.

Erster Theil, Cap. I—VII,

enthaltend Lob und Tadel der Corinther über den Eindruck, den der erste Brief hervorgebracht hatte.

Erster Abschnitt, Cap. I, 1—III, 18.

An den apostolischen Gruß (1, 1—2) schließt der Apostel gleich zum Eingange eine Danksagung gegen Gott dafür, daß er ihn aus den Drangsalen und Gefahren erlöst und ihm Trost gegeben habe, was, wie er hoffe, auch den Corinthern zum Trost gereichen werde, und wofür sie Gott danken werden (3—11), da sie seine Treue und ungeheuchelte Liebe gegen sie kennen (12—14). Im Vertrauen auf diese Anerkenntniß habe er sich vorgenommen gehabt, sie zweimal zu besuchen; allein er habe diesen Entschluß geändert, nicht aus Wankelmuth und Furcht, sondern bloß aus Schonung gegen sie selbst, da er gezwungen gewesen sein würde, sie hart zu strafen, was ihm selbst die größte Trauer verursache, weshalb er die harten Worte lieber dem Briefe anvertraut habe, jedoch auch dies nicht ohne große eigene Bekümmerniß (1, 15—2, 4). Jetzt trage er aber darauf an, daß sie den lasterhaften Menschen, der auf seine Veranlassung von der Gemeinde ausgeschlossen sei, wieder aufnehmen, da er sich gebessert habe (5—11). Wegen dieser großen Theilnahme an ihrer Trauer sei er auch so gespannt gewesen auf die Nachricht von ihnen, und habe keine Ruhe gehabt, bis er den Titus getroffen habe; jetzt aber sei alles zum Triumph seiner guten Sache ausgefallen (12—14). Dies giebt ihm Veranlassung, sich der letztern zu rühmen, jedoch nicht so, als ob er sie aus eigener Macht führe, sondern so, daß er Gott allein die Ehre läßt (2, 15—3, 5). Dieser habe durch das Evangelium den tödtenden Buchstaben des Gesetzes aufgehoben und dem neuen Bunde eine höhere Herrlichkeit gegeben, welcher sich der Verkündiger desselben wohl rühmen könne (3, 6—18).

Capitel I.

1. Vergl. überhaupt die Anm. zu 1 Cor. 1, 1. — *καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός.*] Wahrscheinlich wird dieser hier, wie oben Sosthenes (1 Cor. 1, 1) erwähnt, weil er den Brief niederschrieb.

3. *Εὐλογητὸς ὁ θεὸς* u. s. w.] Auch hier beginnt Paulus mit dem Lobe Gottes, aber, wie immer, so, daß er diesem eine bestimmte Beziehung auf die vorliegenden Verhältnisse giebt. Er preist hier Gott wegen des Trostes, den er ihm in seinen Leiden gewährt hat, um so die Erwähnung der Leiden selbst einzuleiten. Diese Leiden aber wiederum selbst und die Errettung aus denselben erwähnt er, um seine Ueberzeugung anzudeuten, daß die Corinther ihn noch fortwährend innig lieben; er ist von Gott errettet und getröstet: sein Erstes im Briefe ist, daß er dies den Corinthern berichtet in der festen Zuversicht, daß sie daran den innigsten Antheil nehmen und sich mit ihm freuen. So zwingt er sie gleichsam, anzuerkennen, daß wenigstens von seiner Seite noch immer die alte Liebe und Freundschaft obwaltet, indem er dies von ihrer Seite voraussetzt und so weit entfernt ist, die Möglichkeit einer Erkaltung ihrer Theilnahme zu fürchten, daß er vielmehr sein ganzes Herz sogleich vor ihnen ausschüttet und ihnen entgegenkommt ohne die mindeste Befangenheit. In diesem Sinne ist der größte Theil unseres Briefes geschrieben, und daß es auch schon der Eingang ist, beweisen vorzüglich V. 11 und 12, so wie der Umstand, daß das Hauptgewicht nicht auf der Erwähnung der Leiden selbst, sondern der Errettung aus ihnen und des dadurch dem Apostel gewordenen Trostes liegt. Die andern Gründe zu diesem Eingange, welche die Ausll. dem Apostel zuschreiben, sind vielleicht nicht ausgeschlossen, aber keinesweges die Hauptgründe. So sagt z. B. Theophylakt (nach dem Chrys.): *Ἐπηγγείλατο ἐν τῇ πρώτῃ ἐπιστολῇ πρὸς αὐτοὺς ἐλθεῖν· εἶτα βραδύνας σφόδρα ὑπώπτευσε λυπεῖσθαι αὐτούς, ὡς ἄλλων προτιμηθέντων αὐτῷ. θέλων οὖν ἀπολογήσασθαι καὶ δεῖξαι ὅτι πειρασμῶν πολλῶν αὐτῷ περιτεθέντων κεκώλυται, εὐφυῶς ποιεῖται τὴν ἀπολογίαν.* Calvin: **Incipit ab hac gratiarum actione, partim ut**

Dei bonitatem praedicet, partim ut animet Corinthios suo exemplo ad persecutiones fortiter sustinendas, partim ut pia gloriatione se efferat adversus malignas obtrectationes pseudoapostolorum. Haec enim est mundi pravitas, ut martyriis, quae suscipere cum admiratione debuerit, insultet, atque in magnificis piorum trophaeis contumeliae materiam venetur. Benedictus, inquit, Deus: cur? qui consolatur nos; relativum positum vice causalis particulae. Pertulerat forti et alacri animo suas tribulationes. hanc fortitudinem adscribit Deo, quia eius consolatione suffultus non succubuerit.

ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν.] Die Redensart ist sowohl im Ganzen nach dem Hebr. gebildet, als auch besonders der Plur. οἰκτ. nach רַחֲמִים. Der Gen. οἰκτ. kann als eine solche Bestimmung genommen werden, die in andern Sprachen durch Adject. gegeben wird. So behält πατήρ seine eigentliche Bedeutung. Andere, z. B. Theodoret nehmen πατ. hier als auctor: ὁ πατὴρ—παρακλήσεως ἀντὶ τοῦ, ὁ τοὺς οἰκτιρμοὺς πηγάζων καὶ τὸν ἔλεον ἀναβλύζων, καὶ πατρικοῖς οἰκτιρμοῖς περὶ ἡμᾶς κεχρημένος (in den letztern Worten streift er jedoch in die erstere Erklärung hinüber).

4. εἰς τὸ δύνασθαι ἡμᾶς παρακαλεῖν u. s. w.] Paulus zielt mit diesen Worten sogleich auf seine innige Verbindung mit den Corinthern (wie aus V. 6 einleuchtet). Calvin: ut non sibi vivebat apostolus, sed ecclesiae, ita quidquid gratiarum in ipsum conferebat Deus, non sibi soli datum reputabat, sed quo plus ad alios iuvandos haberet facultatis: et certe Dominus quum nobis benefacit, suo exemplo nos quodammodo invitat, ut simus in proximos liberales. —

5. καθὼς περισσεύει—ἡμῶν.] Winer S. 158 erklärt den Gen. sehr richtig: die Leiden, welche Christus zu dulden hatte, nämlich von den Feinden der göttlichen Wahrheit, die erneueren sich [reichlich] an uns. Vergl. 4, 10 und 2 Thess. 3, 5. Andere haben erklärt: um Christi willen erduldete Leiden. Allein dies liegt sprachlich nicht so nahe und giebt keinen so schönen Sinn; auch würde man dann des Parallelismus wegen im Folgenden nicht διὰ τοῦ Χριστοῦ, sondern διὰ τὸν Χριστόν erwarten. So wie der Text aber lautet, ist der Parallelismus genau beobachtet, in dieser Weise: Wie Christus, indem er sich in uns er

neuet und uns zu seiner Nachfolge treibt, unsere Leiden bewirkt, so bewirkt er auch reichlich unsern Trost.

6. 7. *Εἴτε δὲ θλιβόμεθα* u. s. w.] Um diese Verse richtig zu verstehen, muß man vor allen Dingen festhalten, was dem Zusammenhange nach überhaupt der Zweck des Paulus mit ihnen sein kann. Der Apostel will, wie gesagt, im Eingange unseres Briefes das innige Verhältniß, in welchem er mit den Corinthern steht, in ein recht helles Licht setzen. Dies thut er auf folgende Weise: ich danke Gott, daß er mich in allen meinen Leiden getröstet hat; so kann ich auch andere trösten durch den Trost, den mir Gott werden läßt (denn wie das Leiden Christi sich an mir erneuet, so bewirkt er auch in mir den Trost*)); mag ich aber leiden, oder getröstet werden, so leide ich nicht und werde nicht getröstet meinethalben, für mich, sondern für Euch; leide ich nämlich, so geschieht es zu Eurem Trost und Heil (insofern ich im Dienste des Evangeliums leide, durch welches Euch Trost und Heil wird); werde ich aber getröstet, so geschieht es zu Eurem Troste, da Ihr ja (nach Eurer Liebe zu mir) die Leiden, die ich dulde, selbst mitduldet: und meine Hoffnung stehet fest Euretwegen**), da ich weiß, daß Ihr wie an meinen Leiden, so an meinem Troste Theil nehmt. Dies ist der einfache Sinn der Stelle, welchen alle Ausleger, so viel ich deren kenne, dadurch verdunkeln, daß sie die Worte *τῆς ἐνεργουμένης — πάσχομεν* auf das Beispiel des Paulus, welches die Corinther nachahmen, beziehen. Dies gehört aber gar nicht zur Sache; Paulus will die innige Theilnahme der Corinther bezeichnen und sie dadurch gewinnen: *τὰ αὐτὰ παθήματα* geht nicht auf ähnliche, gleich schwere Leiden, wie

---

*) Diesen Satz nehme ich parenthetisch, weil er nur die nähere Bestimmung zum Vorhergehenden ist. Will man die Parenthese nicht, so ist wenigstens keinenfalls ein Kolon hinter *τοῦ θεοῦ* zu setzen, sondern mit Bengel bloß ein Komma, nach *ἡ παράκλ. ἡμῶν* am Schluß von V. 6 aber ein Punkt. Auch so wird dann deutlich, daß die von mir eingeklammerten Worte zum Vorhergehenden gehören.

**) Fritzsche II, 49 will mit Recht die Parenthese getilgt wissen, in die Griesbach die Worte *καὶ ἡ ἐλπὶς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν* einschließt; das *εἰδότες* bezieht sich, nach einer sehr gewöhnlichen Anakoluthie auf *ἡμῶν*, wie schon Erasm. Schmid bemerkt.

der Apostel duldet, sondern bedeutet: dieselben Leiden; durch ihre Liebe und Sorge um den Apostel nehmen die Corinther an ihnen Theil, leiden mit. Den Mißverstand hat wahrscheinlich das Wort τῆς ἐνεργουμένης hervorgerufen; es ist aber ganz leicht zu erklären: der Trost des Apostels ist auch Trost für die Corinther. Inwiefern? Antwort: daß die Corinther, wenn Paulus getröstet wird, auch getröstet werden, wird dadurch bewirkt, findet deshalb Statt, weil sie seine Leiden mit ihm zugleich übernehmen, ertragen (ὑπομένουσι; oder weil sie mit ihm darin ausharren). Schon Chrysostomus und seine Nachfolger fühlten, daß es an unserer Stelle darauf ankam, den Begriff des Mitleides, der Theilnahme am Leiden, hervorzuheben: ἡ παράκλησις ἡμῶν, ὑμῶν γίνεται παραψυχή, καὶ χωρὶς τοῦ διὰ λόγου παρακαλεῖν ὑμᾶς. ἂν μικρὸν ἀναπνεύσωμεν μόνον ἡμεῖς, ἀρκεῖ τοῦτο εἰς παραμυθίαν ὑμῖν, κἂν αὐτοὶ παρακληθῶμεν, ὑμετέρα τοῦτο παράκλησις γίνεται. ὥσπερ γὰρ τὰ παθήματα τὰ ἡμέτερα, ὑμέτερα εἶναι νομίζετε, οὕτω καὶ τὴν παράκλησιν τὴν ἡμετέραν, ὑμετέραν. So Chrysostomus. Allein er kann diese Auslegung nicht rein durchführen, wegen seiner gewiß nicht ursprünglichen Lesart (die auch Lachm. hat): εἴτε δὲ θλιβόμεθα, ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως καὶ σωτηρίας τῆς ἐνεργουμένης ἐν ὑπομονῇ τῶν αὐτῶν παθημάτων ὧν καὶ ἡμεῖς πάσχομεν, καὶ ἡ ἐλπὶς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν· εἴτε παρακαλούμεθα, ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως καὶ σωτηρίας*), εἰδότες, ὅτι ὡς κοινωνοί ἐστε τῶν παθημάτων, οὕτω καὶ τῆς παρακλήσεως. Wenn nämlich der Zusatz: τῆς ἐνεργουμένης — πάσχομεν schon bei'm ersten παρακλήσεως und σωτηρίας steht, so sieht man nicht, wie der Begriff: Mitleiden, Mitdulden, festzuhalten ist. Denn wie kann gesagt werden: wenn wir Leiden dulden, so gereicht Euch dies zu Trost und Heil, da Ihr sie mitduldet. Stände im ersten Gliede nicht παρακλήσεως, sondern bloß σωτηρίας, so könnte man sich den Sinn allenfalls so denken: wenn ich leide, so dient dies zu Eurem Heil, insofern Ihr mitduldet und so die heilsame Schule der Prüfung durchmacht. Allein so bald παρακλήσεως auch dasteht, so ist eine solche Auffassung unmöglich. Darum muß der Zusatz: τῆς ἐνεργ. u. s. w. gewiß erst

*) Lachm. schließt καὶ σωτ. in [ ].

bei'm **zweiten** παρακλήσεως stehen, wie die von Griesb. (auch schon von Beza) aufgenommene Lesart, die auch äußerlich genugsam gesichert ist, will.

8. *Οὐ γὰρ θέλ.* u. s. w.] Das *γάρ*, nämlich, führt die Erzählung der oben erwähnten Leiden ein. — Statt *ὑπὲρ τῆς θλίψεως* ist gewiß mit Lachm. *περὶ τῆς θλ.* zu lesen. Das *ὑπέρ* kann freilich zuweilen durch: in Ansehung übersetzt werden, wie wir ja auch im Deutschen: wegen, gebrauchen; allein ich möchte doch zweifeln, daß die Grundbedeutung ganz verloren gehen sollte: es bleibt immer noch ein leiser Nebenbegriff der Ursache. So gleich V. 6: *ἡ ἐλπὶς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν*, welche Stelle Winer S. 328 anführt. Hier zeigt schon der Umstand, daß nicht gesagt ist: *ἡ ἐλπὶς ἡ ὑπὲρ ὑμῶν βεβαία ἐστίν*, sondern daß das *ὑπὲρ ὑμῶν* mit dem *βεβαία ἐστίν* zu verbinden ist, darauf hin, daß die Corinther zugleich als Ursache der Festigkeit seiner Hoffnung bezeichnet werden sollen. Auf diese causale Bedeutung (wegen, welche feststeht; vergl. Winer S. 328 unten) läßt sich gewiß auch das aus 2 Theff. 2, 1 von Winer zum Beleg der Bedeutung: in Ansehung, angeführte Beispiel zurückführen: dort hängt nämlich wahrscheinlich *ὑπὲρ τῆς παρ.* u. s. w. nicht unmittelbar von *ἐρωτῶμεν* ab, sondern bezieht sich auf das folgende *σαλευθῆναι*, so daß eine leichte Anakoluthie stattfindet. Sollte sich indessen auch beweisen lassen, daß *ὑπέρ* im N. T. (wie allerdings in einigen Stellen der Profanscribenten) geradezu: in Ansehung, bedeute, so wäre es doch wenigstens an unserer Stelle bei einem verb. intrans. *ἀγνοεῖν* sehr hart, so daß *περί* jedenfalls vorzuziehen ist.

Was nun das Leiden selbst betrifft, von dem der Apostel hier berichtet, so verstehen die meisten Ausleger darunter den Apostelgsch. 19 erzählten Streit mit dem Demetrius. Sollte indessen der letztere auch schon 1 Cor. 15, 32 gemeint sein, so wäre unsere Stelle wohl schwerlich auf denselben zu beziehen, da Paulus hier wie von einer den Corinthern noch ganz unbekannten Sache redet. — *καθ' ὑπερβολὴν ἐβαρήθημεν ὑπὲρ δύναμιν.*] Entweder ist dieselbe Sache zweimal ausgedrückt, so daß das *καθ' ὑπ.* durch *ὑπὲρ δύν.* erklärt wird, oder, was Fritzsche I, 1 vorzieht, *καθ' ὑπερβολὴν ὑπὲρ δύναμιν* zu verbinden: ita sum afflictus in Asia, ut calamitates vires meas

egregie superarent. Wie nämlich der Apostel Röm. 7, 13 zu einem Adj. καθ' ὑπ. setzt, so hier zu einem Substantiv mit einer Präpos., welches statt eines Adverb. steht. Dazu kommt, daß viele Handschrr. lesen: καθ' ὑπερβολὴν ὑπὲρ δύναμιν ἐβαρήθημεν, was auch Lachm. aufgenommen hat. —

9. ἀλλὰ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς u. s. w.] (Ich durfte nicht mehr zu leben hoffen:) sondern meine eigene Antwort, wenn ich mich befragte *), lautete auf den Tod, damit ich mir nicht thörichte Hoffnung machte, indem ich auf mich selbst vertrauete, sondern allein Gott, der selbst die Todten auferwecken kann, meine Sache anheimstellte.

10. εἰς ὃν ἠλπίκαμεν.] auf den wir (ein für allemal) unsere Hoffnung gesetzt haben. Winer S. 223.

11. Sehr schön setzt der Apostel diese Worte hinzu: er hatte oben gesagt, er dulde die Leiden für das Heil der Corinther; umgekehrt, sagt er nun hier, tragen diese auch wieder zu seinem Heil und seiner Rettung bei, indem sie zu Gott für ihn bitten. „Gott wird mich auch ferner retten, indem Ihr für mich mitwirkt durch das Gebet." Und damit das innige Verhältniß, das zwischen ihm und den Corinthern obwaltet, ganz und vollendet geschildert werde, fügt er weiter hinzu: ἵνα ἐκ πολλῶν u. s. w., d. h. (Ihr vielen werdet für mich Einen beten), damit Ihr die Freude habt, Gott auch für das mir durch Eure Bitten erworbene Heil zu danken, eigentlich: ut ex multis oribus pro dono nobis per multos impetrato gratiae agantur pro nobis. Ich zweifle nämlich nicht, daß ἐκ πολλ. προσώπων mit εὐχαριστηθῇ zu verbinden ist, und τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα διὰ πολλῶν zusammengehört. Der Ausdruck προσώπων steht hier gewiß nicht müßig und geradezu für: Menschen oder Personen; er kann vielmehr durch στομάτων und oribus erklärt werden; man könnte umschreiben: damit sich das Antlitz vieler zu Gott wende und

*) So hat ἀπόκριμα seinen guten Sinn, und steht nicht geradezu für κατάκριμα, wie Eichhorn, der hier einen Mißgriff im Worte finden will, S. 175 meint. Κατάκριμα würde bedeuten, er habe sich selbst zum Tode verdammt; hier ist aber nur gleichsam von einem Gutachten die Rede über das, was geschehen würde, nicht sollte: nicht = me damnandum censui, sondern = damnatum iri oder iamiam damnatum esse suspicatus sum.

ihm danke. Fritzsche I, 5 fgg. will ἐκ πολλ. προσώπ. τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα einerseits, und andererseits διὰ πολλ. εὐχ. verbinden: allein abgesehen davon, daß προσώπ. sich auf diese Weise lange nicht so gut erklärt, als auf die von uns befolgte, so bleibt die Construction ἐκ πολλ. προσ. τὸ εἰς ἡμᾶς χάρ. immer viel härter, als die unsrige τὸ εἰς ἡμ. χαρ. διὰ πολλ., wo der voraufgehende Artikel alles zu einem Ganzen abrundet. So erklärt schon Theophylakt die Stelle: Ἐῤῥύσατό, φησιν, ὁ θεὸς ἡμᾶς καὶ ῥύσεται διὰ τῶν ὑμετέρων εὐχῶν. ἵνα τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα τὸ διὰ πολλῶν, τουτέστιν, ἡ εἰς ἐμὲ γενομένη χάρις διὰ πολλῶν, τουτέστιν, ὑμῶν ὑπερευξαμένων μου, ἐκ πολλῶν προσώπων εὐχαριστηθῇ, ἤγουν ὑμῶν. Τὴν σωτηρίαν γὰρ τὴν ἐμὴν διὰ τῶν εὐχῶν γινομένην πᾶσιν ὑμῖν ἐχαρίσατο, ἵνα πολλὰ πρόσωπα αὐτῷ εὐχαριστήσῃ ὑπὲρ ἡμῶν.

12. Ἡ γὰρ καύχ. u. s. w.] Der Zusammenhang: Ihr werdet nicht mit Unrecht so herzlichen Antheil an meinem Heil nehmen; denn ich bin mir des Ruhmes bewußt, wie gegen jedermann, so vorzüglich gegen Euch immer eine aufrichtige und lautere Gesinnung gehegt zu haben. Calvin: **Causam ponit, cur omnibus commendata esse deberet salus sua, quod simpliciter et sincere versatus foret inter omnes: ergo carus merito esse illis debebat, et valde fuisset inhumanum, de tali domini ministro non esse sollicitos, ut diu incolumis staret in bonum ecclesiae: acsi diceret: ita me gessi apud omnes, ut non mirum sit a bonis omnibus me probari ac diligi. Hac tamen occasione eorum causa, ad quos scribebat, ad suam integritatem praedicandam delabitur. Quia autem non satis est, hominum iudicio probari, et Paulus ipse iniquis ac malignis quorundam iudiciis aut potius corruptis caecisque studiis premebatur, conscientiam suam testem adducit, quod peraeque valet, acsi deum ipsum citaret testem aut ad eius tribunal revocaret quod dicit.** —

ἐν ἁπλότητι καὶ εἰλικρινείᾳ θεοῦ.] Aufrichtigkeit und Lauterkeit vor Gott, wie δικαιοσύνη θεοῦ Röm. 3, 21 und öfter. Eigentlich ist δικαιοσύνη θεοῦ: dasjenige, was Gott für Gerechtigkeit hält, gelten läßt, wie man ja auch im Deutschen sagen kann: die Gerechtigkeit Gottes ist eine andere, als die der Menschen, d. h. Gott hält etwas anderes für Gerechtigkeit, als die Menschen. —

οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ, ἀλλ' ἐν χάριτι θεοῦ.] Die Parenthese, in welche Griesb. und Knapp diese Worte schließen, ist völlig unnütz. Der Sinn derselben ist: ich habe nicht gewandelt in fleischlicher Klugheit, d. h. so, daß ich mir durch kluge List die Menschen gewönne, sondern allein in der Gnade Gottes, d. h. so, daß ich mich auf Gottes Gnade verließ. Beza: **fretus ea sapientia, quam Deus mihi coelitus est gratificatus. Gratiam enim** *μετωνυμικῶς* **accipit pro ipso dono: et pro specie posuit genus ipsum, ut apparet ex antithesi, quamvis nihil prohibeat, cum sapientia adiungere reliqua spiritus dona.** Theophyl.: *ἀλλ' ἐν χάρ. θεοῦ, τουτέστιν, ἐν τῇ παρ' αὐτοῦ χαρισθείσῃ σοφίᾳ.*

13. 14. *οὐ γὰρ ἄλλα* u. s. w.] Richtig setzt Emmerling, um die Gedankenverbindung zu bezeichnen, ein: **quam quidem animi probitatem et literis vobis testari studeo.** Der Sinn unsers Verses ist: denn ich schreibe Euch nichts anderes (d. h. was ich eigentlich bei'm Schreiben denke, ist nichts anderes), als was Ihr (offenbar) leset (und in den Worten finden müßt) und auch durch die That bestätigt findet. Ueber *ἀλλ' ἤ* ist schon zu 1 Cor. 3, 5 gesprochen. Fritzsche I, 11 (auch Winer S. 370) meint zwar, daß hier *ἀλλ' ἤ* nicht zusammengehört, sondern die beiden *ἤ* coordiniert sind, und übersetzt: **neque enim alia ad vos perscribimus, quam aut ea—aut ea, quae etc.**, allein durch diese Disjunction würden die beiden Glieder sich zu sehr entgegengesetzt; das *ἀναγιν.* schließt ja das *ἐπιγ.* nicht aus, noch umgekehrt. Darum glaube ich, daß das zweite *ἤ* dem ersten nicht coordiniert, sondern subordiniert ist: ich habe es zusammen mit dem *καί* oben geradezu durch und auch übersetzt; eigentlich ist es **vel potius**, und der Gedanke: **neque enim alia vobis scribimus, quam quae legitis, vel potius (factis comprobari) cognoscitis.** So findet keine Disjunction der Sachen statt, sondern das oder bezieht sich nur auf den Umfang desjenigen, was prädiciert werden kann. Aehnlich fanden wir das *ἤ* 1 Cor. 14, 7 gebraucht. — *ἐλπίζω δέ, ὅτι—κυρίου Ἰησοῦ.*] Sehr richtig übersetzt diese Stelle de Wette: und ich hoffe, daß Ihr es bis an's Ende erkennen werdet, wie Ihr uns denn auch schon zum Theil erkannt habt, daß wir Euer Ruhm sind, so wie auch Ihr der unsrige seid, am Tage unsers Herrn Jesu. Als Object

versprochen hatte, was er nicht hielt. Paulus muß dies selbst zugeben, nichts desto weniger aber seine Schuld läugnen. Dies thut er aber bei der zweiten Erklärung:

2) Als ich dies nun wollte*), handelte ich da etwa mit Leichtsinn? d. h. habe ich, als jenes meine Absicht war, meinen Plan etwa mit Leichtsinn geändert? Oder fasse ich meine Entschlüsse nach fleischlicher Weise, damit das Ja sei Ja, und das Nein, Nein, d. h. oder glaubt Ihr, daß ich bei meinen Entschlüssen nicht auf meinen Beruf und auf Gott sehe, sondern mit menschlicher Verwegenheit nur dahin strebe, daß ich, was ich mir vorgenommen, auch durchführe, die Umstände mögen sich ändern, wie sie wollen. Diese Auffassung der Stelle haben besonders die Alten, Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt u. s. w. Ihr gemäß läugnet Paulus gar nicht, daß in dem vorliegenden Falle sein Ja Nein gewesen sei: vielmehr rühmt er sich gerade dessen, indem er (was, wie mich dünkt, von den Anhängern dieser Auslegung nicht genug hervorgehoben wird) die beiden Fragen einander entgegenstellt: „Num igitur, quum hoc vellem, illa *inconstantia*, quam mihi attribuitis **), usus sum, aut opinamini, me tam vanum esse, ut *prava constantia*

*) Es scheint nicht zu zweifeln zu sein, daß nicht βουλευόμενος, sondern mit Lachm. βουλόμενος zu lesen ist. Die meisten Ausleger bemerken gar nicht die Schwierigkeit, die das part. praes. hat, wenn man βουλευόμενος liest, sondern übersetzen, als wenn ein part. aor. stände; so übersetzt z. B. de Wette: da ich nun dieses mir vorgenommen. Allein βουλευόμενος müßte heißen: indem (da) ich mir dieses vornahm, so daß eine Gleichzeitigkeit des Entschlußes und der ἐλαφρία stattfände. Das ist aber gewiß nicht des Paulus Meinung, sondern dieser will das Fassen des Entschlusses und das nachherige Abspringen von demselben aus Wankelmüthigkeit als zwei in der Zeit verschiedene Sachen angesehen wissen. Dies haben die Ausll. auch richtig gefühlt: allein so lange man βουλευόμενος liest, läßt es sich aus den Worten nicht herausbringen. Liest man dagegen βουλόμενος, welches nicht bloß das Fassen, sondern das Haben des Entschlusses bezeichnet, so ist der Sinn sehr gut.

**) So erkläre ich nämlich den Artikel vor ἐλαφρίᾳ; Winers Erklärung desselben (S. 92), nach welcher „ἐλαφρία objectiv als eine der menschlichen Natur überhaupt inhärierende Eigenschaft (an der einer Antheil nimmt) gedacht ist, wie wir sagen: der Geiz beherrscht ihn, die Trunkenheit hat sich seiner bemächtigt", möchte doch wohl etwas gesucht sein, da in Paulinischer und überhaupt neutestamentlicher Moral wohl schwerlich: der Leichtsinn

auf einen Entschluß, den er früher, als er unsern ersten Brief schrieb, vielleicht in dem verloren gegangenen, geäußert hatte, den er aber schon im ersten Brief 16, 5 änderte, welche Aenderung ihm seine Feinde so übel auslegten und die er hier vertheidigt (V. 23 fgg.). Das *πρότερον* gehört wohl zu *ἐλθεῖν* und ist zu erklären: zuvor, nämlich ehe ich nach Macedonien ginge*). Dies wollte ich thun, *ἵνα δευτέραν χάριν ἔχητε*, damit Ihr die Gunstbezeugung meiner Gegenwart zweimal haben solltet, einmal auf meiner Hinreise nach Macedonien, einmal auf meiner Rückreise. Chrysostomus erklärt das *δευτέραν* geradezu durch *διπλῆν* **); eigentlich: damit Ihr (nachdem ich das erstemal dagewesen wäre, dann noch) eine zweite Gunstbezeugung hättet. Was die Erklärung des *χάρις* betrifft, so meint Chrysostomus, es sei = *χαρά*: diese auffallende Annahme ist aber ganz unnöthig, da die Erklärung: **gratia, documentum favoris** hinreicht.

17. Dieser Vers wird auf zwei sich geradezu entgegenstehende Weisen erklärt:

1) Als ich mir dieses also vornahm, handelte ich etwa mit Leichtsinn? Oder nehme ich mir, was ich mir vornehme, auf fleischliche Weise vor, damit bei mir Ja Ja auch Nein Nein sei, d. h. damit ich dieselbe Sache bald bejahen bald verneinen kann, je nachdem es meine Willkühr mit sich bringt? Bei Gott! meine Rede (Predigt) zu Euch war nicht Ja und Nein u. s. w. Bei dieser Erklärung ist also das *καί* zwischen *τὸ ναὶ ναί* und *οὒ οὔ* auch, und Paulus läugnet, daß bei ihm Ja auch Nein gewesen sei. Allein ihr steht entgegen:

a) die Verdoppelung des *ναί* und *οὔ*, welche freilich auch Matth. 5, 37 vorkommt, allein an unserer Stelle doch eine andere Erklärung zu fordern scheint, da sich gleich V. 18 *ναί* und *οὔ* nur einzeln finden.

b) der Umstand, daß allerdings in dem vorliegenden Falle ein *ναί* des Paulus ein *οὔ* wurde, d. h. daß Paulus etwas

---

*) Wenn man nicht mit Lachm. *ἐβουλόμην πρότερον πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν* lesen will, wo das *πρότ.* dann auch sehr gut zu *ἐβουλ.* gezogen werden kann.

**) Freilich in falscher Beziehung, indem er meint: *καὶ τὴν διὰ τῶν γραμμάτων, καὶ τὴν διὰ τῆς παρουσίας.*

τοῦτο οὖν φησιν, ὅτι οὐ κατὰ σάρκα βουλεύομαι, καὶ οὐκ εἰμὶ τῆς τοῦ πνεύματος ἐκτὸς κυβερνήσεως, οὐδὲ ἐξουσίαν ἔχω βαδίζειν ὅπου βούλομαι. καὶ γὰρ ὑπόκειμαι δεσποτίᾳ τῇ τοῦ παρακλήτου καὶ ἐπιτάγμασι καὶ ταῖς ἐκείνου ψήφοις ἄγομαι καὶ περιάγομαι. διὰ τοῦτο οὐκ ἠδυνήθην ἐλθεῖν. Allein Paulus giebt ja gar nicht eine besondere Leitung des heiligen Geistes durch Schickungen oder dergl. an, sondern nennt V. 23 ausdrücklich seinen Grund, der ihn bestimmt habe nicht zu kommen. Darum bedarf es gar nicht jener weitläuftigen Betrachtungen, die Chrysostomus anstellt. Besser gewiß Theodoret, dessen Erklärung bei'm folgenden Verse im Zusammenhange zu finden.

Was nun diese zweite Erklärung im Allgemeinen betrifft, so sieht man leicht, daß sie nicht durch die Schwierigkeiten, wie die erste, gedrückt wird, und daß sie vorzüglich für sich hat:

a) daß Paulus so allerdings zugiebt, was er zugeben muß, sein ναί sei hier οὔ gewesen.

b) daß sich das doppelte ναί und οὔ sehr gut erklärt. Es kommt gerade so vor Jac. 5, 12, ἤτω ὑμῶν τὸ ναί, ναὶ καὶ τὸ οὔ, οὔ, welches Luther richtig übersetzt: Es sei Euer Wort Ja, das Ja ist, und Nein, das Nein ist, d. h. bejaht das, was Ja verdient, und verneint das, was Nein verdient.

c) daß sich das Folgende sehr gut anschließt

18. *Πιστὸς δὲ ὁ θεός* u. s. w.] nämlich so, wie Chrysostomus den Zusammenhang vortrefflich darstellt: καλῶς ἀντίθεσιν ἀνακύπτουσαν καταλύει (trefflich weist er einen möglichen Einwurf, den er die Corinther erheben sieht, ab). εἰ γὰρ ὑποσχόμενός, φησι, παραγίνεσθαι ὑπερέθου (wenn du trotz deines Versprechens zu kommen, dies aufgeschoben hast), καὶ οὐκ ἔστι παρὰ σοὶ ναί, ναὶ καὶ οὔ, οὔ, ἀλλὰ ἃ νῦν λέγεις ἀνατρέπεις μετὰ ταῦτα, ὥσπερ ἐπὶ τῆς σῆς ἐπιδημίας ἐποίησας, οὐαὶ ἡμῖν, μήποτε καὶ ἐν τῷ κηρύγματι τοῦτο γέγονεν. Ἵνα οὖν μὴ ταῦτα ἐννοῶσι, μηδὲ θορυβῶνται, φησί· πιστὸς δὲ ὁ θεός, ὅτι ὁ λόγος ἡμῶν ὁ πρὸς ὑμᾶς οὐκ ἐγένετο ναὶ καὶ οὔ. ἐν γὰρ τῷ κηρύγματί, φησι, τοῦτο οὐκ ἐγένετο, ἀλλ' ἐν ταῖς ὁδοῖς καὶ ταῖς ἀποδημίαις μόνον· ἐν δὲ τῷ κηρύγματι μένει βέβαια καὶ ἀκίνητα ἅπερ εἰρήκαμεν. λόγον γὰρ ἐνταῦθα τὸ κήρυγμα

καλεῖ. Theodoret's Auseinandersetzung der ganzen Stelle ist diese: δύο τέθεικεν ἐναντία, ὧν τὸ μὲν πρότερόν ἐστι τοῦτο, οὔτε κοῦφός εἰμι, οὔτε ὀξυῤῥόπους ἔχω τὰς τῆς γνώμης μεταβολάς, ὥστε νῦν μὲν τοῦτο, νῦν δὲ ἐκεῖνο αἱρεῖσθαι. τὸ δὲ δεύτερον τοῦτο· οὔτε μὴν πάθει δουλεύω, ἵνα ἐκ παντὸς τρόπου τὴν ἐπιθυμίαν πληρώσω. τοῦτο γὰρ λέγει, ἢ ἃ βουλεύομαι κατὰ σάρκα βουλεύομαι, ἵνα ᾖ παρ' ἐμοὶ τὸ ναί, ναὶ καὶ τὸ οὔ, οὔ; ὁ γὰρ ταῖς τῆς σαρκὸς ἐπιθυμίαις ἑπόμενος ὑπὸ τῶν οἰκείων σύρεται λογισμῶν κἂν λίαν τὰ ἄτοπον ἔχωσιν. ὁ δὲ σωφρόνως βουλευόμενος, κἂν ἀγαθόν τι βουλεύηται, συνίδῃ δὲ τοῦτο μὴ συνοίσειν μέλλον ἑτέροις, οὐκ ἐπιτίθησι τῇ βουλῇ τὸ πέρας. ὅτι δὲ ἅπερ ὑμῖν συνορῶμεν λυσιτελοῦντα, προθύμως προσφέρομεν οὐδὲν ἐνδοιάζοντες, τὸ κήρυγμα μαρτυρεῖ· πολλάκις γὰρ ὑμῖν τοῦτο προσενεγκόντες οὐκ ἐνηλλάξαμεν ἡμῶν τοὺς λόγους. τοῦτο γὰρ ἐπήγαγε· πιστὸς δὲ ὁ θεός, ὅτι ὁ λόγος ἡμῶν ὁ πρὸς ὑμᾶς οὐκ ἐγένετο ναὶ καὶ οὔ. τοῦτο πρὸς τό, μὴ τῇ ἐλαφρίᾳ ἐχρησάμην; τέθεικεν, αὐτοὺς καλῶν εἰς μαρτυρίαν, ὡς ἀναμφίβολον αὐτοῖς ἀεὶ τὸ κήρυγμα προσενήνοχεν, ἀεὶ τὰ αὐτὰ διδάξας καὶ ἐναλλάξαι οὐδὲν ἀνασχόμενος. Vergl. auch die sehr gute Anm. des Ambrosiaster.

19. Ὁ γὰρ τοῦ θεοῦ υἱὸς Ἰησοῦς Χρ. u. s. w.] Metonymie. Theodoret: ἀντὶ τοῦ κηρύγματος αὐτὸν τὸν κηρυττόμενον τέθεικε. λέγει δὲ ὅτι ὁ περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ λόγος, ὃν ἐκηρύξαμεν ἐγὼ καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος οὐδὲ μίαν ἔσχε διχόνοιαν, οὐδὲ ποτὲ μὲν ταῦτα, ποτὲ δὲ ἕτερα ἐκηρύξαμεν, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν ὑμῖν ἀεὶ διδασκαλίαν προσενηνόχαμεν. Die Worte ἀλλὰ ναὶ ἐν αὐτῷ γέγονεν erklärt Grotius: Christus ipse non irrita habuit verba nostra, sed multis miraculis ea confirmavit. Allein von äußern Zeugnissen ist hier gar nicht die Rede, sondern von der Consequenz der Predigt: er wurde immer von uns bejaht, unsere Predigt von ihm blieb immer dieselbe. Chrys.: ἀπαρασάλευτος καὶ βέβαιος ὁ λόγος μένει. Daß αὐτῷ V. 19 und 20 beidemal auf Christus geht, brauchte kaum erwähnt zu werden, wenn nicht Beza merkwürdiger Weise das erste αὐτῷ auf Gott bezöge. — Σιλουανός ist, wie schon die Alten bemerken, höchst wahrscheinlich derselbe, der Apostelgsch. 16, 19. 17, 14 u. öfter Silas genannt wird. Der-

gleichen Namensverschiedenheiten kommen öfter vor, z. B. Prisca und Priscilla.

20. ὅσαι γὰρ u. s. w.] Die Parenthese, die Griesb. von ὅσαι — ἀμήν setzt, entstellt den Sinn unsers Verses vollkommen. Dieser ist nämlich ohne Zweifel: denn so viele Verheißungen Gottes (im A. T.) sind, die sind in ihm wahr geworden (Gott hat sich hinsichtlich seiner nicht widersprochen), und in ihm ist das Amen, Gott zur Ehre, durch uns, d. h. und wir (Verkündiger des Evangeliums) sprechen (billig) dazu das Amen, Gott zur Ehre; wir dürfen da, wo Gott bejahet hat, nicht Ja und Nein sprechen, sondern können nur Amen sagen. Dieser Sinn tritt noch besser heraus, wenn wir mit Lachm. lesen: ὅσαι γὰρ ἐπ. θεοῦ, ἐν αὐτῷ τὸ ναί. διὰ καὶ δι' αὐτοῦ τὸ ἀμὴν τῷ θεῷ πρ. δόξ. δι' ἡμῶν, d. h. denn so viele Verheißungen Gottes sind, die sind in ihm erfüllt, so daß Gott sich nicht widersprochen hat. Deshalb geschieht auch (mit Recht) durch ihn das Amen Gott zur Ehre durch uns, d. h. deshalb sprechen wir auch durch seine Verkündigung das Amen Gott zur Ehre. Auf diese Weise ist das ναί und ἀμήν nicht ganz gleichbedeutend, wie bei der Griesbachischen Interpunction; ersteres geht auf die lebendige Wirksamkeit Gottes in Christo, in dem er seine Verheißungen erfüllt, letzteres auf die treue und beständige Verkündigung dieser Thaten Gottes, zu denen der Mensch nur Amen sagen kann, wie in der Gemeinde das Volk zu den Worten, die der Redende spricht (vergl. 1 Cor. 14, 16).

21. 22. Ὁ δὲ βεβαιῶν u. s. w.] Der Sinn und Zusammenhang ist wohl: Wir haben Christum ohne Wandel und Wankelmuth verkündet: dies ist aber um so gewisser, da Gott uns auch das Zeugniß hiervon in unsern Herzen durch den heiligen Geist giebt. Das ἐστί nämlich, welches ohne Zweifel irgendwo einzusetzen ist, möchte ich nicht mit den Meisten vor θεός einsetzen, sondern vor ὁ καὶ σφραγισάμενος. Denn die Hauptsache, die Paulus aussagen will, ist nicht, daß Gott es sei, der sie festige und salbe, sondern daß Gott, der sie festige und salbe, ihnen auch schon die Gewähr für die Wahrheit ihrer Predigt des Evangeliums durch den Geist gegeben habe. Darum ist das Komma vor θεός mit Lachm. wegzulassen und zu übersetzen: **qui autem nos una vobiscum firmat in Christum**

unxitque nos deus, idem etiam obsignavit nos deditque arrham spiritus in cordibus nostris. Der uns festigende — Gott ist es auch, der uns besiegelt u. s. w. So fällt auch die Schwierigkeit, daß *θεός* hier, wo man mit Recht den Artikel erwartet, sonst ohne Artikel stehen würde, weg, gerade wie Römer 9, 5, welche Stelle durch die Vergleichung mit der unsrigen und durch die Lachmannische Interpunction, wie mich dünkt, vollkommenes Licht erhält (vergl. auch die Anm. zu 5, 5).

Was das Einzelne betrifft, so merke man auf den Unterschied der Participia; *βεβαιῶν*, der uns noch immer festigt, *εἰς Χρ.* gleichsam: in Christum hinein, d. h. so, daß wir immer inniger mit ihm vereinigt werden. *Χρίσας*, der uns einst gesalbt hat; *χρίειν* wird sonst von der Verleihung des heiligen Geistes gebraucht, Apostelgsch. 10, 38: an unserer Stelle muß es aber noch allgemeiner gefaßt werden, da jene noch besonders V. 22 genannt wird; also: der uns geweiht hat, wie denn im A. T. Priester, Propheten und Könige zur Einweihung in ihr Amt gesalbt werden. Dagegen sind die Worte *σφραγ.* und *δοὺς τὸν ἀῤῥαβ.* V. 22 Synonyma; das Siegel, die Bestätigung (*σφραγίς*, Röm. 4, 11. 1 Cor. 11, 2 so gebraucht) unserer Bestimmung zur Seligkeit ist der H. G.; dieser ist auch *ὁ ἀῤῥαβών*, das Unterpfand (eigentl. das Angeld, Handgeld, welches zum Zeichen, daß der Kauf gehalten werden soll, daß die Kaufsumme bezahlt werden soll, gegeben wird) der Seligkeit. Der Genitiv *τοῦ πνεύ.* ist als Apposition zu fassen, Winer S. 301. Eine ganz ähnliche Stelle findet sich unten 5, 5. Ephes. 1, 13. 14. In ähnlichem Sinne wird Röm. 8, 23 der Geist *ἀπαρχή* genannt. Vergl. auch Usteri S. 93 und 407.

23. *Ἐγὼ δὲ μάρτ.* u. s. w.] Der Apostel kommt wieder auf seine Hauptsache zurück. Er hat gesagt, in der Lehre des Evangeliums sei nicht Ja und Nein gewesen. „Anders aber ist es mit meinem Kommen. Dies habe ich aufgeschoben, und so absichtlich nicht Wort gehalten; aber nicht etwa aus Wankelmuth und Furcht, sondern, wozu ich Gott zum Zeugen anrufe, aus Schonung gegen Euch, weil ich, bei dem mancherlei Tadelhaften in Eurer Gemeinde Euch hart hätte strafen müssen.“ — *ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχήν*, gegen meine Seele, erklärt Grotius richtig: **cum maximo meo malo, si fallo.** —

24. οὐχ ὅτι — ὑμῶν.] Diese Worte fügt der Apostel zur Milderung hinzu. Es könnte scheinen, als ob er sich eine herrische Macht über die Corinther anmaßen wollte: darum sagt er: nicht als ob ich über Euren Glauben (über Euer Glaubensleben, über Euch, insofern Ihr Christen seid) Zwangsherrschaft übte, sondern ich bin Mitbeförderer Eurer Freude, d. h. ich suche, als Vater und Erzieher, durch meine Strenge nur zu Eurer Freude und Seligkeit beizutragen. — τῇ γὰρ πίστει ἑστήκατε.] Man kann diese Worte auf verschiedene Weise fassen, je nachdem man sie mit dem Vorhergehenden oder Folgenden enger verbindet. Das erstere thut Grotius; in diesem Falle dienen sie zur Erklärung des Ausdruckes χαρά: per fidem in eo estis statu, ut illud aeternum gaudium iure optimo sperare possitis. Das letztere die Alten, z. B. Theodoret: Κατὰ τὴν συνθήκην λείπει τὸ μέν, ἵνα ᾖ, τῇ μὲν γὰρ πίστει ἑστήκατε. λέγει δὲ τοῦτο· τῆς μὲν πίστεως ἕνεκεν οὐδαμῶς ὑμῖν ἐπιμέμφομαι, τὴν γὰρ ταύτης ὑγείαν περιέχεισθε· ἕτερα δέ τινα παρ' ὑμῶν πλημμελεῖται, ἃ τινος διορθώσεως δεῖται. οὐκ ἐδοκίμασα δὲ πρὸς ὑμᾶς ἀφικνούμενος λυπῆσαι τοὺς ἁμαρτάνοντας. Der Dativ πίστει ist wahrscheinlich zu erklären: in Rücksicht auf, vergl. Winer S. 175.

Capitel II.

1. 2. Ἔκρινα δὲ ἐμαυτῷ τοῦτο, τὸ μὴ u. s. w.] Dieselbe Construction mit voraufgehendem τοῦτο und epexegetischem τό findet sich Röm 14, 13. Den Dativ ἐμαυτῷ erklären fast alle Ausll. geradezu durch apud me und sagen, er stehe wie sonst παρά oder ἐν. Allein dies scheint doch willkührlich. Deshalb sagt Wahl I, S. 860, er bedeute: quod attinet ad me. Vielleicht könnte man noch näher bei der gewöhnlichen Bedeutung bleiben und annehmen, es sei wirklicher dat. commodi: ich beschloß für mich selbst, zu meinem eigenen Besten. Dann würde auch das αὐτός in ἐμαυτῷ nicht unerklärt bleiben; Paulus würde sagen, er habe (als er seine Reise zu den Corinthern aufschob und statt deren den strafenden Brief schrieb) einen Entschluß zu seinem

eigenen Vortheil gefaßt, da er so nicht fürchten durfte, wieder in Trauer zu ihnen zu kommen. — Ueber das πάλιν siehe die Einleitung. — ἐν λύπῃ.] Viele Ausll. (auch Chrys.) nehmen dies Wort active: Trauer verursachend. Allein da λύπη gleich Vers 3 und sonst bei'm Paulus nur: Traurigkeit, bedeutet, so ist es besser, auch hier diese Bedeutung festzuhalten. Dies geschieht, wenn man den Zusammenhang mit V. 3 folgendermaßen bestimmt: Ich beschloß, nicht wieder in Trauer zu Euch zu kommen (darum betrübte ich Euch damals). Denn wenn ich Euch betrübe, wer doch erfreut mich so sehr, als derjenige, der sich von mir betrüben läßt (nämlich insofern er dadurch, daß er noch für Trauer empfänglich ist, zeigt, daß er sich bessern will). Diese Erklärung macht besonders alles, was 7, 8 fgg. vorkommt, annehmlich. Schon Pelagius hat: **Propterea id facio, ut possim gaudere de vobis. Qui enim contristatur, intelligit se peccasse, sicut aeger, qui dolorem sentit, potest percipere sanitatem et ad medici laetitiam pertinere.** So fällt die allzugroße Nüchternheit weg, welche die Paulinischen Worte haben würden, wenn man mit Grotius sagt: εἰ μὴ ὁ λυπούμενος ἐξ ἐμοῦ: **ac proinde nemo. Quomodo enim tristis alium solabitur?** Der Sinn des Ganzen wäre nämlich dann: ich beschloß, daß Euch meine Rückkehr nicht Trauer bringen sollte. Denn wenn ich Euch betrübe, wer soll mich dann erfreuen, außer demjenigen, der ja eben von mir betrübt wird? Aber wollte Paulus dies ausdrücken, so hätte er viel besser die Worte εἰ — ἐμοῦ ganz weggelassen. — Das καὶ vor τίς scheint die Frage zu verstärken: **quis tandem.** Indessen ist nicht zu läugnen, daß es in der **apodosis** immer sehr auffallend bleibt; von den vielen Beispielen, unter denen Wahl I, 776 das unsrige anführt, ist kein einziges demselben vollkommen analog; deshalb verdient der ganz abweichende Weg, den Er. Schmid einschlägt, wenigstens erwähnt zu werden. Er nimmt nämlich die Worte καὶ τίς ἐστιν u. s. w. gar nicht als Nachsatz, sondern trennt sie durch einen Punkt vom Vorhergehenden. Das εἰ γάρ erklärt er durch **si modo** und vergleicht 2 Petr. 2, 3. 4 (wo indessen doch wohl eine Anakoluthie, die er dort nicht annehmen will, stattfinden möchte). Er sagt: **Sensus est, *si modo vos contristo.* Sicut haec verba cuiusdam** ἐπανορθώσεως, **quasi improprie locutus**

fuisset, quando dixit, se Corinthios contristasse (er nimmt nämlich das *ἐν λύπῃ* V. 1 active). — *ὁ λυπούμενος ἐξ ἐμοῦ.*] Einige beziehen dies auf den blutschänderischen Menschen selbst; andere auf die Corinther überhaupt. Der Sing. ist allerdings auffallend. Grotius Erklärung: singulare pro plurali, ut in collectivis, möchte schwerlich genügen. Eher könnte man annehmen, daß der Singular durch den vorhergehenden: *ὁ εὐφραίνων* herbei geführt sei (dieser selbst ist aber leicht zu erklären, da der Apostel nicht wohl fragen konnte: *τίνες εἰσὶν οἱ εὐφραίνοντές με;* welches leicht einen andern Sinn gegeben hätte). Das Wort *λυπούμενος* habe ich als Medium übersetzt, da dies hier bezeichnender ist; auch das *ἐκ* scheint darauf hinzuweisen; Paulus will lieber als Veranlassung, denn als Ursache (*ὑπό*) der Trauer erscheinen. —

3. *Καὶ ἔγραψα ὑμῖν αὐτὸ τοῦτο.*] Theophyl.: *Ποῖον; ὅτι φειδόμενος ὑμῶν οὐκ ἦλθον. Ποῦ δὲ ἔγραψα; ἐν ταύτῃ τῇ ἐπιστολῇ. Ἵνα μὴ ἐλθὼν λύπην σχῶ ἀφ' ὧν ἔδει με χαίρειν. Διὰ τοῦτό, φησιν, ἔγραψα νῦν ὑμῖν, ἵνα διορθωθῆτε, καὶ μὴ ἀδιορθώτοις ἐπιστὰς λύπην σχῶ ἐφ' ὑμῖν, οὓς ἔδει εὐφροσύνης ἀφορμάς μοι διδόναι.* Allein Paulus will ja nicht erst durch unsern Brief die Corinther bessern, sondern redet zu schon Gebesserten; viel natürlicher bezieht man die Worte auf die Vorschriften, die er im ersten Brief gegeben hatte, den blutschänderischen Menschen auszustoßen: diese Vorschriften selbst scheint er mit *τοῦτο αὐτό* zu bezeichnen: er braucht sie, was ihm unangenehm sein würde, nicht mit Namen zu nennen, da die Corinther ja wissen, wovon die Rede. Beza: illud ipsum; nempe quod illi ac vobis molestiam attulit. Hoc enim ad priorem epistolam referendum est, qua illum iusserat tradi Satanae. — *ἵνα μὴ ἐλθὼν* u. s. w.] Damit ich nicht Ursache hätte, wenn ich zu Euch gekommen wäre, mich über die zu betrüben, von denen ich Freude erwarten sollte. Die Worte *πεποιθώς* u. s. w. scheinen sich so anzuschließen: ich gab Euch jene Vorschriften, weil ich fest überzeugt war, daß Ihr sie erfüllen würdet, insofern meine Freude Eure eigene Freude ist. Beza: quia, inquit, omnino speravi, fore, ut quod mihi displicere intelligeretis statim tolleretis, quia mea gaudia existimatis vobis esse communia. Theodoret: *τούτου χάριν προὔλαβε τὴν*

eigenen Vortheil gefaßt, da er so nicht fürchten durfte, wieder in Trauer zu ihnen zu kommen. — Ueber das πάλιν siehe die Einleitung. — ἐν λύπῃ.] Viele Ausll. (auch Chrys.) nehmen dies Wort active: Trauer verursachend. Allein da λύπη gleich Vers 3 und sonst bei'm Paulus nur: Traurigkeit, bedeutet, so ist es besser, auch hier diese Bedeutung festzuhalten. Dies geschieht, wenn man den Zusammenhang mit V. 3 folgendermaßen bestimmt: Ich beschloß, nicht wieder in Trauer zu Euch zu kommen (darum betrübte ich Euch damals). Denn wenn ich Euch betrübe, wer doch erfreut mich so sehr, als derjenige, der sich von mir betrüben läßt (nämlich insofern er dadurch, daß er noch für Trauer empfänglich ist, zeigt, daß er sich bessern will). Diese Erklärung macht besonders alles, was 7, 8 fgg. vorkommt, annehmlich. Schon Pelagius hat: **Propterea id facio, ut possim gaudere de vobis. Qui enim contristatur, intelligit se peccasse, sicut aeger, qui dolorem sentit, potest percipere sanitatem et ad medici laetitiam pertinere.** So fällt die allzugroße Nüchternheit weg, welche die Paulinischen Worte haben würden, wenn man mit Grotius sagt: εἰ μὴ ὁ λυπούμενος ἐξ ἐμοῦ: **ac proinde nemo. Quomodo enim tristis alium solabitur?** Der Sinn des Ganzen wäre nämlich dann: ich beschloß, daß Euch meine Rückkehr nicht Trauer bringen sollte. Denn wenn ich Euch betrübe, wer soll mich dann erfreuen, außer demjenigen, der ja eben von mir betrübt wird? Aber wollte Paulus dies ausdrücken, so hätte er viel besser die Worte εἰ — ἐμοῦ ganz weggelassen. — Das καὶ vor τίς scheint die Frage zu verstärken: **quis tandem.** Indessen ist nicht zu läugnen, daß es in der **apodosis** immer sehr auffallend bleibt; von den vielen Beispielen, unter denen Wahl I, 776 das unsrige anführt, ist kein einziges demselben vollkommen analog; deshalb verdient der ganz abweichende Weg, den Er. Schmid einschlägt, wenigstens erwähnt zu werden. Er nimmt nämlich die Worte καὶ τίς ἐστιν u. s. w. gar nicht als Nachsatz, sondern trennt sie durch einen Punkt vom Vorhergehenden. Das εἰ γάρ erklärt er durch **si modo** und vergleicht 2 Petr. 2, 3. 4 (wo indessen doch wohl eine Anakoluthie, die er dort nicht annehmen will, stattfinden möchte). Er sagt: **Sensus est,** ***si modo vos contristo.*** **Sicut haec verba cuiusdam** ἐπανορθώσεως, **quasi improprie locutus**

(oder, wenn man zu ἐπιβαρῶ αὐτόν suppliert, damit ich ihn nicht zu sehr belaste, ihm nicht zu wehe thue), — Euch allen gethan. Allein der Begriff: gewissermaßen, will hier gar nicht recht passen, und es wird bei dieser Erklärung auch der natürliche Gegensatz, den ἀπὸ μέρους und πάντας bildet, vernachlässigt. Zwar meint Fritzsche I, 15 fgg., ἀπὸ μέρους könne nur: non admodum, non valde heißen, und sucht diese Bedeutung an den einzelnen Stellen, wo diese Redensart vorkommt, durchzuführen. Allein wenn auch nicht zu läugnen ist, daß dieselbe oft so übersetzt werden kann, so ist doch auch nicht abzusehen, warum sie nicht auch eine Beschränkung des Objects sollte bezeichnen können, gerade wie das Deutsche: zum Theil, theilweise (z. B. der Krieg hat die Einwohner dieses Landes theilweise zu Grunde gerichtet, = der Krieg hat einen Theil der Einwohner dieses Landes zu Grunde gerichtet). Demnach möchte ich lieber eine andere, wenig beachtete Interpunction und Erklärung (die ich jedoch schon bei Pseudo-Anselm und Mosheim finde) für die wahre halten: εἰ δέ τις λελύπηκεν, οὐκ ἐμὲ λελύπηκεν, ἀλλ᾽ ἀπὸ μέρους, ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ πάντας, ὑμᾶς. So treten die Gegensätze: einmal ἐμέ und ὑμᾶς, sodann ἀπὸ μέρους und πάντας, trefflich hervor, und der Sinn ist: wenn aber jemand Betrübniß angerichtet hat, so hat er sie nicht mir, sondern zum Theil, damit ich nicht alle anklage, Euch angerichtet, d. h.: Doch ob es mir Betrübniß angerichtet hat, kommt nicht in Betracht *); nicht ich war

*) So ist wieder das οὐκ — ἀλλά zu erklären, welches die Ausll. um die Wette durch non tam — quam oder non solum, sed etiam übersetzt haben. Es kommt bei der Erklärung solcher Formeln, wie ja überhaupt in sprachlichen Dingen, vorzüglich darauf an, daß man nicht fragt, welchen Umfang die Sache in der Wirklichkeit hat, sondern wie viel, welche Seite der Redende diesen Augenblick davon betrachten will (vergl. meine Lat. Syntax S. 48). Wenn man (um hier noch mit Einem Beispiel die so oft besprochene Frage zu beleuchten) von jemandem, der seinen Freund aus dem Wasser rettet, ein andermal aber seinen Vater ertrinken läßt, sagt: nicht seinen Freund, sondern seinen Vater hätte er retten sollen, so heißt dies doch: in dem vorliegenden Falle kommt die, sonst allerdings zu berücksichtigende Pflicht gegen einen Freund, gar nicht in Betracht, sondern nur die gegen den Vater. Vergl. auch die treffliche Auseinandersetzung Winer's S. 414.

derjenige, der für ihn entgelten mußte, sondern Ihr, wenigstens ein Theil von Euch; denn ich will nicht ungerecht sein und Euch allen die Schuld geben, gleichgültig gegen jenes Verbrechen gewesen zu sein.

6. Ἱκανὸν τῷ τοιούτῳ ἡ ἐπιτιμία αὕτη ἡ ὑπὸ τῶν πλειόνων.] Paulus geht noch weiter: er nennt diejenigen, die jenen Lasterhaften gestraft haben, τοὺς πλείονας, die Mehrzahl hat sein Laster gemißbilligt und Schmerz darüber empfunden. Die Strafe, die sie durch die Ausschließung über ihn verhängt haben, ist, weil er sich gebessert hat, hinreichend (über das ἱκανόν vergl. Winer S. 297). Der Apostel trägt daher selbst darauf an, ihn

7. vielmehr freundlich zu behandeln und ihn zu trösten, damit er nicht von allzugroßer Trauer aufgerieben werde. Statt der Infinitive χαρ. und παρακ. sollte man eigentlich Imperative erwarten, denn Paulus will nicht sagen, was schon geschieht, sondern was geschehen soll. Allein der Inf. scheint hier zu stehen, wie nach den Verbis λέγω u. s. w. (siehe bei Winer S. 265), wenn sie einen Befehl ausdrücken, wo man früher zum Inf. fälschlich noch ein δεῖν supplierte. Einen andern Ausweg schlägt de Wette an unserer Stelle ein, indem er V. 6 zu ἱκανόν nicht ἐστί, sondern ἔστω suppliert und übersetzt: Genug sei demselben die von Mehreren erlittene Strafe, so daß Ihr wiederum lieber verzeihet und ermuntert. — Das μᾶλλον möchte ich mit Lachm. weglassen, da es wahrscheinlich nur spätere Erklärung des τοὐναντίον ist.

9. εἰς τοῦτο γὰρ καὶ ἔγραψα, ἵνα u. s. w.] Das ἔγραψα scheint wieder auf den ersten Brief, und zwar auf die Vorschrift, den Lasterhaften dem Satan zu übergeben, zu gehen. Der eigentliche Zweck dieser Vorschrift war ohne Zweifel die Besserung desselben und die Sicherstellung der Corinther vor seinem verderblichen Umgange; da dieser nun so schnell und glücklich erreicht ist, so wendet der Apostel den Gedanken so, daß er hyperbolisch sagt: ich schrieb eigentlich nur, um Eure Bewährtheit im Gehorsam in allen Dingen zu erkennen. Man darf natürlich in diesen Worten so wenig den eigentlichen Zweck des Briefes suchen, als etwa in der Sentenz: Gott schickt die Leiden dem Menschen, damit er ihn prüfe, den der Leiden.

10. Da sie ihm so willig Folge geleistet haben, so sagt er jetzt, daß er eben so bereit ist, ihre Beschlüsse zu billigen. Wem sie vergeben, dem vergiebt auch er. Denn die Vergebung, die er hier ausspreche, selbst habe er schon ihretwegen, d. h. nur weil er voraussetzte, sie würden auch vergeben, beschlossen. Die Worte καὶ γὰρ ἐγὼ — Χριστοῦ sind nämlich nichts, als eine Bekräftigung des Ausspruches: er vergebe*), wem sie vergeben; er will nicht scheinen irgend etwas für sich zu beschließen, darum deutet er an, daß er es nur eventualiter gethan habe, und gebraucht auch die bescheidene Formel εἴ τι κεχάρισμαι. Was endlich den Zusatz ἐν προσώπῳ Χριστοῦ betrifft, so paßt die Erklärung der Meisten: in conspectu Christi, intuente Christo, so daß Paulus dadurch seine Aufrichtigkeit betheuert, bei weitem am besten; zwar haben Einige geglaubt, daß, wenn Paulus dies hätte sagen wollen, ἐνώπιον, κατέναντι oder dergl. stände, weshalb sie an unserer Stelle ἐν προσώπῳ Χρ. durch ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου (vergl. 1 Cor. 5, 4) erklären: ich thue dies nicht in meiner Person, sondern in Christi Namen, an Christi Statt; allein man sähe nicht, was dieser Zusatz hier sollte, und andererseits ist die Bedeutung in conspectu, coram schon durch Sprüch. Sal. 8, 30 LXX sicher, so wie durch die Analogie von κατὰ πρόσωπον (vergl. vorzüglich Apostelgsch. 3, 13), wenn man auch die andern Stellen, wo ἐν προσώπῳ bei'm Paulus vorkommt (unten 4, 6 und 5, 12) anders erklären kann.

11. Wir dürfen die Züchtigung nicht länger dauern lassen, als recht ist: sonst möchte er verzweifeln und dem Satan ganz in die Hände fallen, und dieser uns so um ihn gleichsam betrügen, übervortheilen. Wir würden sündigen, wenn wir den Lasterhaften gar nicht straften, aber auch eben so schwer, wenn wir ihn zu hart straften. Theophylakt: Ἵνα μὴ γένηται, φησι, κοινὴ ἡ βλάβη καὶ ἐλαττωθῇ τῆς ἀγέλης τοῦ Χριστοῦ ὁ ἀρι-

*) Uebrigens bemerkt Neander S. 230 mit Recht, daß es durchaus unnöthig, „an die Verzeihung einer solchen Beleidigung zu denken, die den Apostel persönlich betroffen, denn von der Vergebung einer Sünde als solcher würde er ja ohne Zweifel nicht so gesprochen haben. Allein die Stelle bezieht sich auch nicht auf die göttliche Sündenvergebung, sondern auf die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft."

θμός. Καλῶς δὲ πλεονεξίαν τὸ πρᾶγμα ὠνόμασεν· ὁ γὰρ διάβολος οὐχὶ τὰ αὐτῷ διαφέροντα λαμβάνει, ἀλλὰ καὶ τὰ ἡμέτερα ἁρπάζει· καὶ μάλιστα, εἰ καὶ διὰ μεθόδου ἡμετέρας, τουτέστι, τῆς μετανοίας ἀμέτρου γινομένης. Διὸ καὶ νοήματα ἐκάλεσε διαβόλου τὴν κακουργίαν αὐτοῦ καὶ τὴν δολιότητα καὶ ὅπως ἐν προσχήματι εὐλαβείας ἀπόλλυσιν. Οὐ γὰρ μόνον ἐκ πορνείας ὑποσκελίζει, ἀλλὰ καὶ ἐξ ἀμέτρου λύπης. Πῶς οὖν οὐ πλεονεξία, ὅταν καὶ ἐκ τῶν ἡμετέρων ἁλίσκῃ ἡμᾶς;

12. Ἐλθὼν δὲ εἰς τὴν Τρῳάδα εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, u. s. w.] Man könnte diese Worte vielleicht unmittelbar mit dem Vorhergehenden in Zusammenhang bringen (so daß einen größern Abschnitt zu machen, nicht nöthig wäre), nämlich in dieser Weise: „Wir dürfen uns nicht vom Satan übervortheilen lassen. Denn wir sind nicht in Zweifel über seine bösen Anschläge und über die von ihm drohende Gefahr: vielmehr hatte ich, als ich nach Troas gekommen war, eine so gute Aussicht zur Verbreitung des Christenthums sich auch eröffnet hatte, keine Ruhe, bis ich mich bei'm Titus erkundigt hätte, wie es in Corinth stände." Die Meisten beginnen indessen mit unserm Verse einen neuen Abschnitt, so daß der Apostel mit der Partikel δέ wieder auf den Hauptgegenstand, die Schilderung seiner innigen Liebe zu den Corinthern und seiner ängstlichen Besorgniß um sie, einlenkt. — τῷ μὴ εὑρεῖν.] Winer S. 272. — αὐτοῖς.] τοῖς ἐν Τρῳάδι. Wie so oft im Griech. und Lat., Land (Stadt) und Volk verwechselt. —

14. Τῷ δὲ θεῷ χάρις.] Der Apostel springt auf die Zeit über, wo er Nachricht von den Corinthern erhielt, in dieser Weise: aber meine Besorgniß traf, Gott sei es gedankt, nicht ein; er läßt uns stets triumphieren in Christo. Das ἡμᾶς (und gleich darauf δι' ἡμῶν) geht ohne Zweifel auf den Apostel, wie der ganze Zusammenhang lehrt, nicht etwa mit auf die Corinther oder die Christen überhaupt. Der Apostel hatte für sich fürchten müssen; da er die Veranlassung zu den strengen Maßregeln in Corinth gewesen war, so wäre die Schuld auf ihn gefallen und er verkannt worden, wenn die Sache einen unglücklichen Ausgang genommen hätte; allein Gott ließ es nicht dazu kommen, er lenkte alles zum Guten und gab der guten Sache des Paulus den Triumph. — Θριαμβεύειν mit dem Acc. ist hier

hiphilitisch gebraucht, wie *μαθητεύειν* (Matth. 13, 52), *βασιλεύειν* (1 Sam. 8, 22) und andere. Vergl. Winer S. 215. — *ἐν τῷ Χριστῷ.*] Diese Worte fügt der Apostel wieder hinzu, um nicht sich, seiner Person den Ruhm zu geben, sondern allein dem Herrn; nur im Glauben an ihn, nur in der innigsten Verbindung mit ihm kann er den Triumph über seine Feinde erlangen. — *καὶ τὴν ὀσμὴν* u. s. w.] Dieser ganzen Stelle liegt das Bild zum Grunde, nach welchem der Duft des Opfers Gott wohlgefällig ist; es kommt sowohl im alten und neuen Testamente (z. B. 1 Mos. 8, 21; Phil. 4, 18), als bei den Profanscribenten oft genug vor. Gott würdigt den Paulus, den ihm angenehmen Duft seiner Erkenntniß (die ihm angenehme Erkenntniß seiner unter den Völkern; man kann nämlich mit Emmerling den Gen., wie oben 1, 22, appositionsmäßig verstehen) zu verbreiten.

15. Mit *ὅτι* wird hier, wie sonst mit *γάρ*, nämlich, die Erläuterung und Rechtfertigung eines einzelnen Ausdruckes im Vorhergehenden (*ὀσμή*) eingeführt. *Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ ἐν τοῖς σωζομένοις καὶ ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις*: Wir sind ein Wohlgeruch Christi für Gott (d. h. in Christo Gott angenehm) unter denen, die gerettet werden und denen, die verloren werden, d. h. Gott billigt meine Thätigkeit, mag ich nun mit Erfolg, oder, durch die Schuld der Menschen, ohne Erfolg lehren. Im letztern Falle bin ich freilich ein Stein des Anstoßes; wer die von mir verkündete Lehre abweist und verachtet, dem ist sie ein Todtengeruch zum Tode, der spricht sich selber das Gericht: dahingegen dieselbe denen, die sie annehmen, ein Lebensgeruch zum Leben ist (d. h. ihnen Leben bringt; liest man mit Lachm. *ἐκ ζωῆς*, so ist der Sinn: sie ist ihnen ein lebenbringender Geruch, wie sie denn auch vom Leben, vom lebendigen Gotte herstammt). Vergl. auch Winer S. 492. Der Apostel setzt die letzten Worte (*οἷς μὲν* u. s. w.) hinzu, um durch sie anzudeuten, daß, wenn Aergerniß durch seine Verkündigung des Evangeliums kommt, die Schuld nicht in dieser liegt, sondern in denen, die Aergerniß daran nehmen, selbst. Es ist **derselbe** Geruch, der Gott ein angenehmer Opferduft, den Geretteten ein Geruch zum Leben, den Verlorenen aber zum Tode ist. Aehn-

lich hatte Christus selbst über sich gesprochen, Matth. 21, 42—44, u. ö.

16. 17. *Καὶ πρὸς ταῦτα τίς ἱκανός; οὐ γάρ ἐσμεν* u. s. w.] Und wer ist hiezu (eine solche *εὐωδία* zu sein) geschickt? Es sollte nun die Antwort folgen: nicht diejenigen, welche das Wort Gottes verfälschen, sondern diejenigen, welche aus Aufrichtigkeit, aus Gott, vor Gott, in Christo reden. Statt dessen überspringt der Apostel den Satz: nur diejenigen, welche wie wir wandeln, und fährt gleich fort: nämlich wir verfälschen nicht, wie die große Masse der Lehrer (*οἱ πολλοί*, vergl. Winer S. 93) das Wort Gottes u. s. w. — Andere verstehen die Worte anders: Calvin sagt zu den Worten *καὶ πρὸς ταῦτα τίς ἱκανός;*: **Exclamatio haec quibusdam videtur esse interposita ad vitandam arrogantiam, quia fateatur rem esse humana facultate superiorem, bonum Christo apostolum se praestare: sic autem laus in deum transscribitur** [So Chrysostomus: *ἐπειδὴ μεγάλα ἐφθέγξατο, ὅτι θυσία ἐσμὲν τοῦ Χριστοῦ καὶ εὐωδία καὶ θριαμβευόμεθα πανταχοῦ, πάλιν μετριάζει, τῷ θεῷ πάντα ἀνατιθείς. διὸ καί φησι, καὶ πρὸς ταῦτα τίς ἱκανός; τὸ γὰρ πᾶν τοῦ Χριστοῦ, φησίν, ἐστιν· οὐδὲν ἡμέτερον. ὁρᾷς ἐπεναντίας ψευδαποστόλοις φθεγγόμενον; οἱ μὲν γὰρ καυχῶνται ὡς παρ' ἑαυτῶν εἰσφέροντές τι εἰς τὸ κήρυγμα, οὗτος δὲ διὰ τοῦτό φησι καυχᾶσθαι, ἐπειδὴ οὐδὲν αὐτοῦ φησιν εἶναι*]. **Alii putant notari bonorum ministrorum paucitatem. Ego tacitam antithesin subesse existimo, quae statim exprimitur, acsi diceret: vulgaris quidem est professio, et multi confidenter se iactant: sed rem ipsam habere rarae est eximiaeque virtutis. nihil mihi usurpo quod non in me comperiatur, si eo ventum fuerit. Ergo quum titulum sibi promiscue usurpent, quibus docendi officium inter se commune est, Paulus excellentiam peculiarem sibi vindicans, ab eorum grege se eximit, qui nulla aut exigua spiritus virtute pollebant.** — *ὡς ἐξ εἰλικρινείας* u. s. w.] Das *ὡς* nicht pleonastisch, sondern eigentlich: wir reden so, wie es sich für die geziemt, die sich bewußt sind aus Aufrichtigkeit u. s. w. zu reden. Vergl. noch Winer S. 497.

Capitel III.

1. *Ἀρχόμεθα πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάνειν;*] Nach dem Vorhergehenden konnte man dem Apostel den Vorwurf des Selbstlobes und der Anpreisung eigener Verdienste machen; diesen anticipiert er nun selbst, und sagt, daß er dergleichen gar nicht bedürfe, da die Corinther selbst am besten wissen müßten und die Welt es mit Augen sehen könne, welche Verdienste er um sie habe. Das *πάλιν* spricht der Apostel aus dem Sinne seiner Gegner: wiederum, wie ich nach dem mir gemachten Vorwurfe so oft thun soll. Man braucht also nicht mit Grotius nach einzelnen bestimmten Stellen des ersten Briefes zu suchen. — *ἢ μὴ χρῄζομεν, ὥς τινες* u.s.w.] Mit diesen Worten zielt Paulus wieder auf seine Gegner, die Jüdisch gesinnten Lehrer, welche vielleicht mit Empfehlungsschreiben vom Jacobus und Petrus nach Corinth gekommen waren, und sich umgekehrt dergleichen auch wieder von den Corinthern hatten ausstellen lassen. — Statt *ἢ μή* ist die rec. *εἰ μή*, welches so zu erklären sein würde: Fangen wir wieder an uns zu empfehlen, anzupreisen? Gewiß nicht! Wir müßten denn etwa — bedürfen. —

2. *Ἡ ἐπιστολὴ ἡμῶν ὑμεῖς ἐστε* u.s.w.] Dieses ganze Cap. hat Fritzsche I, 19 fgg. mit scharfsinnigen Bemerkungen begleitet. So heißt es gleich anfangs mit Recht: **dubitatio, quam movit interpretibus v. 2 et 3, eo removetur, si reputamus, Paulum, qui Corinthios et suam (v. 2) et Christi (v. 3) epistolam appellat, dum hanc, qualis sit, accuratius describit, nonnulla adiicere, in quibus Corinthiorum potius, quam epistolae, cum qua eos comparat, memor esse videatur. Huc pertinet illud, quod, quas contendit v. 2 animo suo inscriptas literas, easdem tamen vult ad cognoscendum et legendum explicatas esse omnibus hominibus. Scilicet v.** *ἐγγ.* — *ἡμῶν* **proxime sunt referenda ad illa** *ἡ ἐπιστολὴ ἡμῶν*, **ut quatenus sint Corinthii** *Paulo* **pro epistola commendatitia (nam** *ἐπιστολήν* **v. 2 apparet esse** *συστατικήν* **cf. Theodoret.** *ἐπιστολὴν ἔμψυχον ἔχομεν τὰ καθ' ἡμᾶς συνιστῶσαν ὑμῖν*) **eloquantur. Animo meo, inquit, estis incriptae literae commendatitiae, h. e. conscius mihi sum, vos mihi commen-**

dationi esse. Verbis autem sequentibus γινωσκ. κ. τ. λ. in animo habuit Corinthios potius cum epistola collatos, quos propterea poterat merito dicere ἐπιστ. ἐγγ. — ἀνθρώπ., quoniam in publico versarentur, ut quales essent, cognoscere liceret omnibus, quam epistolam, cum qua eos comparavit. Der Sinn des Ganzen ist also: vos, Corinthii, eiusmodi estis epistola, in qua non magis ego facile acquiescam (quoniam vos scio me commendare ἐγγεγρ. ἐ. τ. κ. ἡ.), quam ceteri homines (quoniam haec epistola in omnium notitiam venit, γινωσκ. κ. τ. λ.). Den Plur. καρδίαις bezieht Calvin zugleich mit auf das Herz des Sylvanus und Timotheus. Einfacher scheint es, anzunehmen, daß καρδίαι seine eigentliche Bedeutung verloren hat und überhaupt für das Innere, wie σπλάγχνα, gebraucht wird. So ist denn der Plur. leicht erklärlich; vergl. auch 7, 3. —

3. φανερούμενοι ὅτι u. s. w.] Da es deutlich ist, daß Ihr ein Brief Christi seid, u. s. w.; Attraction. — ἐπιστολὴ Χριστοῦ διακονηθεῖσα ὑφ᾽ ἡμῶν u. s. w.] Schon Chrysostomus bemerkt mit Recht, daß hier ἐπιστολή in einem andern Sinne als oben gebraucht sei: ἄλλως ἐνταῦθά φησιν εἶναι ἐπιστολήν· ἀνωτέρω μὲν γὰρ ὡς συνιστῶτας, διὸ ἐπιστολὴν ἐκάλεσεν· ἐνταῦθα δὲ ἐπιστολὴν Χριστοῦ, ὡς ἔχοντας τὸν νόμον ἐγγεγραμμένον τοῦ θεοῦ. ἃ γὰρ ἐβούλετο ὁ θεὸς δηλῶσαι πᾶσι, καὶ ὑμῖν, ταῦτα γέγραπται ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν. ἡμεῖς δὲ παρεσκευάσαμεν ὑμᾶς ὥστε δέξασθαι τὰ γράμματα. καθάπερ Μωϋσῆς τοὺς λίθους καὶ τὰς πλάκας ἐκόλαψεν, οὕτως ἡμεῖς τὰς ὑμετέρας ψυχάς. Ihr seid ein Brief Christi, den er durch uns hat besorgen, schreiben lassen. — οὐκ ἐν πλαξὶ λιθίναις, ἀλλ᾽ — σαρκίναις.] Hier weicht der Apostel wieder von seinem Bilde ab: er hält nicht mehr ängstlich den Gedanken: Brief Christi, sondern nur den: Schrift Christi fest, und sagt: diese sei nicht, wie das alte Gesetz auf steinerne Tafeln (2 Mos. 31, 18), sondern in die Herzen der Christen selbst geschrieben. Wahrscheinlich hat der Apostel Jerem. 31, 31 fgg. vor Augen. Und nicht ohne Grund bringt er hier, wie im übrigen Cap., die Vergleichung des neuen Bundes mit dem alten, sondern gewiß in Beziehung auf die Jüdische Gesinnung seiner Gegner.

4. πεποίθησιν δὲ τοιαύτην u. s. w.] Quod se per

Corinthios satis commendatum esse confidat, id deo tribuit, qui ipse se constituerit novi eiusque praestantissimi foederis ministrum. Fritzsche. Die Meinung Emmerlings, daß οὐχ ὅτι hier vielleicht für ὅτι οὐχ stehen könnte, scheint daraus entstanden zu sein, daß er, wie mehrere, auf das vorhergehende πρὸς τ. ϑ. einen zu starken Accent legt. Paulus will dort nicht sagen: diese feste Zuversicht habe ich nur im Vertrauen auf Gott (ϑαῤῥῶν πρὸς τ. ϑ. wie Emmerl. will), so daß schon dort der Zweck wäre, auszudrücken, Gott allein mache tüchtig dazu (dann freilich könnte nicht wohl οὐχ ὅτι folgen): sondern die Worte πεποίϑ. — ϑεόν sollen bloß bedeuten: dies feste Vertrauen habe ich, so daß διὰ τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν ϑεόν ohne besondern Nachdruck beigefügt wird, gerade wie wir oft im gewöhnlichen Leben hören: das hoffe ich zu Gott = ich hoffe, Gott soll mir das gewähren, nicht = nur im Vertrauen auf Gott hoffe ich dies, so daß ein Gegensatz zwischen eigener Macht und Gottes Willen ausdrücklich gesetzt würde. So auch an unserer Stelle: der Gegensatz tritt erst bei οὐχ ὅτι hervor.

6. καί erklärt Emmerl. durch: praeter alia beneficia in me collata. Allein die Uebertragung des Amtes des neuen Testaments, deren Gott den Paulus gewürdigt hat, soll gewiß nach des letztern Meinung alle Wohlthaten zusammenfassen. Daher glaube ich, daß das καί hier nicht anders steht, als dann, wenn die Rede καὶ γὰρ ἱκάνωσεν ἡμᾶς u. s. w. hieße.

οὐ γράμματος, ἀλλὰ πνεύματος.] Diese Genitive sind nicht von διακόνους, so daß sie Apposition zu διαϑήκης wären, sondern von dem letztern selbst abhängig. — Der Gegensatz von γράμμα und πνεῦμα kommt auch sonst zur Bezeichnung des Wesens des alten und neuen Bundes in ihrem Verhältniß zu einander, bei'm Apostel vor (Röm. 7, 6. vergl. mit 2, 27). Buchstabe wird das Gesetz des A. T. genannt, insofern es (wie überhaupt jedes Moralgesetz an sich) dem Menschen ein Aeußerliches, Jenseitiges bleibt, welche Schranke nur durch den Geist, das Wesen des N. T., aufgehoben werden kann. Vergl. besonders die vortreffliche Auseinandersetzung Usteri's S. 37 fg.

τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.] Zur Erklärung des γάρ setzt Fritzsche ein: das neue

Testament ist viel herrlicher, als das alte. Denn u. s. w. — Das ἀποκτείνειν und ζωοποιεῖν ist vom geistigen Tode und Leben zu verstehen; vergl. besonders Röm. 7, 9. 1 Cor. 15, 56. „Das Gesetz kann nicht beleben, d. i. für niemanden kann aus der Erfüllung des Gesetzes das (verheißene) selige Leben hervorgehen (Gal. 3, 21). Die, welche aus den Werken des Gesetzes gerecht werden wollen, sind unter dem Fluche (Gal. 3, 10); denn keiner kann das ganze Gesetz erfüllen. Es stehet aber geschrieben (5 Mos. 27, 26): Verflucht sei, wer nicht alles thut, was geschrieben ist. Dies bezieht sich allerdings zunächst auf das Mosaische Gesetz, welches immer mit dem Fluche drohete, und vom Größten bis auf's Kleinlichste sich erstreckende Forderungen enthielt, denen die Juden unterliegen mußten. Allein der Paulinische Lehrsatz, daß das Gesetz keinen Menschen beseligen (ζωοποιῆσαι) kann, betrifft die Natur des Sittengesetzes überhaupt, und läßt sich auch darauf anwenden, zumal wenn man den alttestamentlichen Ausdruck, die κατάρα, daraus wegnimmt, und den Satz so ausdrückt, wie Paulus selbst thut (Röm. 4, 15): ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται· οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις — mit welchem letztern er eigentlich das Positive meinte, daß, wo Gesetz sei, immer auch Uebertretung stattfinde: oder τὸ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ, das geschriebene Gesetz spricht den Tod zu, der Geist hingegen beseligt. Und dies wird wohl keiner besondern Bestätigung bedürfen. In dem πνεῦμα liegt die Einheit der Erkenntniß mit dem Willen, Gottes mit dem Menschen. Hat nun der Mensch das πνεῦμα noch nicht — und nur von solchen ist ja hier immer die Rede — und ist demnach sein Wille noch fleischlich, so kann er das Gesetz, je vollkommener es ist und je tiefer es eingreift in das Wesen der Sittlichkeit, um so weniger erfüllen; sondern das Gesetz wird bald mehr eine ἐπίγνωσις ἁμαρτίας, bald mehr eine δύναμις ἁμαρτίας für ihn sein." Usteri S. 63 fg. Dieser Gegensatz von Buchstabe und Geist ist gar häufig mißverstanden: der Buchstabe des alten Bundes ist nicht etwa bloß das todte Ceremonialgesetz, sondern „Paulus braucht, wie Luther *) vortrefflich sagt, des Wortes Buchstaben gleich verächtlich von dem

*) Kirchenpostille, Epistelpredigt am XII Sonntage nach Trinitatis.

Gesetz (welches doch auch Gottes Wort ist) gegen dem Amt und Predigt des Evangelii; nennt also die Lehre der zehen Gebote, wie man soll Gott gehorsam sein, Vater und Mutter ehren, den Nächsten lieben rc., und also auch alle die beste Lehre, die da ist in allen Büchern und Schulen oder Predigten rc. Denn das Wort Buchstaben heißt er alles, was da gelehret, geordnet, geschrieben wird, also daß es bleiben Wort oder Schrift oder auch Gedanken, die man malen, schreiben, reden kann, aber nicht in's Herz geschrieben oder im Herzen leben. Als da ist das ganze Gesetz Mosis oder zehen Gebot (welches doch ist die höchste Lehre), sie werde gelesen, gehöret oder gedacht, als wenn ich sitze und denke an das erste Gebot, du sollt nicht andre Götter haben, und also fort, das ander, dritte rc. Dagegen ist nun ein ander Lehre oder Predigt, welche Paulus nennt das Amt des neuen Testaments und des Geistes, welche nicht lehrt was du thun sollt (denn das hast du zuvor gehört), sondern zeiget dir an, was Gott dir thun und geben will, ja schon gethan hat, dadurch, daß er seinen Sohn Christum gegeben für uns."

7. ἡ διακονία τοῦ θανάτου.] Paulus nennt das Amt des alten Bundes das des Todes, weil es das Amt des Gesetzes ist, dieses aber die Sünde und so mittelbar durch die Sünde den Tod bringt. Dieser Tod ist hier wieder der geistige (wie V. 6 τὸ γράμμα ἀποκτείνει), mit dem der leibliche freilich verknüpft ist; aber die durch das Gesetz so oft angedrohete leibliche Todesstrafe (Gott wird austilgen, u. s. w.) ist hier so wenig, wie in ἀποκτείνει das Letzte, dasjenige, was den eigentlichen Gegensatz ausmacht zu πνεῦμα und ζωοποιεῖν: sie ist gleichsam nur die äußere Darstellung, die Erscheinung des eigentlichen geistigen Todes, welcher das wesentliche ist. Es möchte daher nicht hinreichen, wenn man den Gegensatz mit Fritzsche u. A. bloß so faßt: **causa, cur dignitate praecedat novum foedus legem mosaicam, est haec, quod lex supplicia sumat (ἀποκτείνει), spiritus s., qui regnat in nova disciplina, vitam aeternam concedat.**

ἐν γράμμασιν ἐντετυπωμένη ἐν λίθοις.] Winer S. 465: Paulus konnte dem διακονία τοῦ πνεύματος gegenüber einfacher sagen: ἡ διακονία τοῦ γράμματος ἐντετυπωμένου ἐν λίθοις, er fügt aber noch eine ihm wichtige Bestimmung zu

dem Begriff (mosaisches) Gesetz hinzu, und so wird die Concinnität gestört. Doch ist die gegenwärtige Verknüpfung der Worte nicht unrichtig. Mosis Dienst des Todes war insofern selbst ἐν λίθοις ἐντετυπ., als er eben darin bestand, diese den Tod drohende und herbeiführende Gesetzgebung dem Volke zu bringen und sie unter dem Volke zu handhaben. Der Buchstabe des Gesetzes enthielt den Dienst, den Moses zu leisten hatte.

ἐγενήθη ἐν δόξῃ, ὥστε u. s. w.] In den ersten Worten soll wohl nicht eigentlich das äußerliche Glänzen, Strahlen, von dem in den Worten ὥστε u. s. w. die Rede ist, angedeutet werden, sondern überhaupt die Herrlichkeit, Würde, welche das Amt des A. T. hatte. Dies scheint der Gegensatz zu fordern, da ja auch der διακονία τοῦ πνεύματος V. 8 δόξα zugeschrieben wird: wäre bloß von dem eigentlichen Leuchten, Strahlen des Antlitzes Mosis die Rede, so könnte das Amt des neuen Bundes dergleichen nicht aufzeigen. Daher das erste ἐν δόξῃ nach ἐγενήθη allgemeiner zu nehmen, wie unten V. 8 ἐν δόξῃ, dahingegen das διὰ τὴν δόξαν V. 7 auf das besondere Leuchten des Antlitzes zu beziehen ist. Sonst wäre eben dieser Zusatz: διὰ τὴν δόξ. sehr überflüssig. Der Sinn ist also: Wenn das Amt des Todes — hochherrlich war, so daß die Söhne Israels nicht in's Antlitz Mosis zu schauen vermochten, wegen des Leuchtens seines Antlitzes. Fritzsche übersetzt aber schon das erste ἐγενήθη ἐν δόξῃ durch splendore coruscabat; nam δόξα hic fulgorem significat. cf. LXX. Exod. 24, 16. 1 Cor. 15, 40.

διὰ τὴν δόξαν τοῦ προσώπου αὐτοῦ, τὴν καταργουμένην.] Es ist von dem 2 Mos. 34, 29 fgg. Erzählten die Rede. Καταργουμένην (man merke wohl auf das partic. praesent., welches hier als part. imperfecti zu betrachten ist) nennt er jenes Leuchten, insofern es jedesmal nur einige Zeit lang nach dem Reden mit Jehovah auf dem Antlitz des Moses blieb, dann aber verschwand (vergl. die gewiß richtige erstere Erklärung Fritzsche's: quamquam e loco exodi non constat, quamdiu illa δόξα duraverit, res tamen ipsa monet, residuum e consuetudine cum Iehovah splendorem sensim sensimque, quotiescunque de monte Moses descendisset, exstinctum esse), weshalb eben, wie Paulus selbst V. 13 sagt, Moses die Decke

auf's Angesicht legte, damit die Israeliten nicht das jedesmalige Verschwinden des Glanzes schauen sollten.

8. ἔσται.] **esse invenietur,** nämlich **si rem recte perpenderimus.**

9. εἰ γὰρ u. s. w.] Der Apostel bedurfte noch für die Behauptung, daß die *διακονία τοῦ πνεύματος* eine höhere Herrlichkeit habe, als die *διακ. θανάτου*, einer weiteren Begründung. Diese giebt er darin, daß er sagt, das Amt des neuen Bundes sei ein Amt der Gerechtigkeit, d. h. ein solches, welches eine Lehre verkündet, durch die der Mensch gerecht wird, da das Amt des alten Bundes ein Amt der Verdammniß gewesen sei, d. h. ein solches, durch welches denjenigen, denen es verkündet wurde, Verdammniß zu Theil ward (nämlich insofern sie das Gesetz nicht halten konnten und sich so den Tod zuzogen). Vgl. Winer S. 379.

10. Aber der Apostel geht noch weiter: er behauptet, das Amt des neuen Bundes übertreffe das des alten so weit, überstrahle es so sehr, daß das letztere kaum noch mit Glanz begabt genannt werden könne. Es fragt sich, womit die Worte: *ἐν τούτῳ τῷ μέρει* zu verbinden sind. Fritzsche verbindet sie mit *δεδοξασμένον* (von welchem letztern Worte er mit Recht behauptet, daß es nicht das Mosaische Gesetz, sondern das Amt desselben, die *διακονίαν τῆς κατακρίσεως* bezeichne; dieses konnte Paulus mit Recht *δεδοξασμένον* nennen, da er demselben V. 7 und 9 *δόξαν* zugeschrieben hatte), so daß der Sinn dann ist: **quod collustratum fuit hac parte, i. e. ita, ut per splendorem, qui in Mosis facie conspiciebatur, illustre redderetur.** Andere, z. B. Beza, verbinden die in Frage stehenden Worte mit *δεδόξασται* und erklären sie durch: in dieser Hinsicht, so daß *ἕνεκεν τῆς ὑπερβαλλούσης δόξης* die nähere Bestimmung zu *ἐν τούτῳ τῷ μέρει* giebt und der Sinn des Ganzen ist: Denn (dies giebt den Grund zum vorhergehenden Ausdruck: *περισσεύει* an) nicht wirklichen Glanz behält das mit Glanz begabte (Amt des A. T.) in dieser Hinsicht, wegen des überstrahlenden Glanzes (den das Amt des N. T. hat). Ich kann nicht läugnen, daß mir die letztere Erklärung die vorzüglichere zu sein scheint.

11. Weitere Begründung der Behauptung, daß das Amt des N. T. das des alten so weit überstrahlt: dies thut es, in-

sofern der Glanz desselben ein bleibender ist, während der Glanz des Amtes des alten Bundes ein jedesmal bald verschwindender war. Dies scheint mir nämlich sowohl hier, als V. 7, als endlich V. 13 die Bedeutung von καταργούμενος zu sein, und ich stimme Fritzschen ganz darin bei, daß V. 13 keine andere angenommen werden darf: nur sehe ich nicht ein, warum es nicht eben diese Bedeutung sein kann, zumal da sie ganz vortrefflich zu der, freilich von Fritzsche zurückgewiesenen, aber dennoch am nächsten liegenden Erklärung des τέλος V. 13 (wovon sogleich weiter geredet werden soll) paßt *). — Endlich sind noch die beiden Ausdrücke διὰ δόξης und ἐν δόξῃ zu betrachten: sie sind wohl nicht ohne Bedeutung gebraucht: die Meisten nehmen freilich beide Formeln für ganz gleichbedeutend und übersetzen beide durch gloriosum, allein erstere scheint doch besonders gut von einer vorübergehenden Erscheinung gebraucht zu werden (vergl. die Beispiele bei Wahl I, S. 274 u. 275), letztere von einer bleibenden.

12. τοιαύτην ἐλπίδα.] Die feste Zuversicht, daß die Herrlichkeit unseres Amtes eine bleibende ist. — πολλῇ παῤῥησίᾳ χρώμεθα.] Wir rühmen uns unsers Amtes laut, reden und handeln frei, brauchen

13. nicht wie Moses zu thun, welcher, wenn er im strahlenden Glanze des Antlitzes zu den Israeliten geredet hatte, allemal eine Decke vor das Gesicht that, damit jene nicht das Verschwinden, Verlöschen (τὸ τέλος) des hinschwindenden (Glanzes) sehen möchten. Eine andere Auslegung des Wortes τέλος an unserer Stelle kann ich nicht passend finden; die Meinung, daß τέλος = Christus (vgl. Röm. 10, 4), widerlegt sich von selbst; aber auch Fritzsche's Erklärung: ego aperte ago, non tecte et fraudulenter, ut Moses. Hic tecte egit, quod velum sumpsit

*) Wenn ich in καταργούμενος den Begriff des Präsens oder vielmehr Imperfectums so sehr urgiere, so stelle man mir nicht 1 Cor. 2, 6 entgegen: auch dort ist καταργουμένων: quorum potentia nunc ipsum frangitur. So konnte der Apostel dort wohl von den noch existierenden ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου sprechen; allein wenn er die δόξα τοῦ προσώπου Μωϋσέως eine καταργουμένη nennt, so meint er nicht eine Vernichtung dieses Leuchtens durch's Christenthum, sondern das jedesmalige baldige Verschwinden desselben.

(quod eorum est, qui causae suae diffisi lucem fugiunt) ut scil. finem divinitus concessi, quod iamiam cessat, muneris operiret, ist für mich nicht überzeugend. Denn wenn auch das *καταργ.* nicht im Wege stände, so wäre doch nicht wohl zu erklären, wie die Israeliten es dem Glanze des Antlitzes Mosis hätten ansehen sollen, er werde ein *τέλος* (etwa bei dessen Tode) haben, so daß Moses aus Furcht davor die Decke auf's Gesicht gelegt hätte. — Uebrigens versteht es sich, daß bei *οὐ* hinzuzudenken ist: *τίθεμεν κάλ. ἐπὶ τὸ πρ. ἡμῶν.* Vergl. Winer S. 467.

14. Aber dafür sind ihre Gedanken auch verstockt worden: noch immer liegt dieselbe Decke, die das Verschwinden des Glanzes Mosis verbarg, auf der Lesung des alten Testamentes, welche Decke noch immer nicht weggenommen wird, weil sie (erst, bloß) in Christo (durch's Christenthum) vernichtet wird, d. h. die Juden sind so verstockt, daß sie immer noch nicht merken, der Glanz des A. T. sei vorbei, sondern, so oft sie das A. T. lesen, wegen des Mißverständnisses, das erst das Christenthum heben kann, meinen, es sei noch der alte Glanz des Judenthums vorhanden.

15. *κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται.*] Paulus ist hier gezwungen, einigermaßen von seinem früheren Bilde abzugehen, es wenigstens zu modificieren. Vorher hatte er gesagt, die Decke, die es verhinderte, daß die Juden das Verschwinden des Glanzes merkten, habe auf dem Antlitz Mosis gelegen; darauf, sie liege auf der Lesung des A. T. (nicht: auf dem A. T. selbst): somit ist die Verfinsterung in das Subject, die lesenden Juden gelegt, und nun ist es leicht, zu schließen, die Decke liege auf dem Herzen der Juden selbst, ihre eigene Schuld, ihre Verstockung sei es, die sie verkennen lasse, daß der Glanz des alten Bundes dahin sei.

16. Subject in *ἐπιστρέψῃ* scheint *καρδία* zu sein, nicht, wie unter andern de Wette will, *τίς*, welches Wort sich schwerlich hier supplieren lassen möchte. — Mit dem *περιαιρεῖται* wird das obige *καταργεῖται* erklärt: jenes *κατ.* ist dort mit vielem Nachdruck gebraucht und absichtlich in anderer Bedeutung, als weiter oben das *καταργούμενος*: die verderbliche Decke, welche das *καταργεῖσθαι* des Glanzes nicht sehen ließ, wird selbst vernichtet (*καταργεῖται*) durch's Christenthum.

17. ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερία.] Man darf auch hier wieder nicht eine ausgebildete Trinitätslehre suchen, wie die meisten orthodoxen Interpreten gethan haben. Zum Grunde liegt freilich, obgleich unbewußt, auch diesem Ausspruch des Paulus die Idee der Trinität: wäre Gott nicht in Wahrheit der dreieinige, so hätte Paulus nicht von Christus sagen können, er sei der Geist; allein diese allgemeinen dogmatischen Bestimmungen, die den Paulinischen Vorstellungen zum Grunde liegen und in ihnen eine eigenthümliche Existenz gewonnen haben, können hier nicht an und für sich in Betracht kommen: wir dürfen nicht meinen, der Zweck des Paulus an unserer Stelle sei, von Christo auszusagen, er sei mit dem Geiste, im bestimmten dogmatischen Sinne, als dritter Hypostase der Gottheit, identisch *): sondern, da dies auszusagen (falls auch Paulus diese Begriffe gehabt hatte), hier gar nicht im Plan und Interesse seiner Argumentation liegen konnte, so müssen wir im Zusammenhange des ganzen Abschnittes nachsuchen, in welcher bestimmten Beziehung hier der Herr der Geist genannt werde. Und da liegt denn nichts näher, als τὸ πνεῦμα hier ganz in derselben Bedeutung zu nehmen, wie oben V. 6, wo der Geist, als das Wesen des neuen Bundes, dem Buchstaben, dem Wesen des alten, entgegengesetzt wird. Ich kann mich demnach, wenn an demjenigen, was die Vorstellung des Apostels war, strenge festgehalten werden soll, nicht dazu verstehen, das ἐστὶ an unserer Stelle in irgend einem mehr emphatischen (d. h. zu orthodox-dogmatischer Auffassung berechtigenden) Sinne zu nehmen, als dasselbe Wort stehen würde, wenn der Satz hieße: ἡ δὲ καινὴ διαθήκη ἡ τοῦ κυρίου τὸ πνεῦμά ἐστι, d. h. das Wesen des neuen Bundes ist nicht, wie das des alten, der Buchstabe, sondern der Geist, d. h. wer im neuen Bunde lebt, der lebt im Geiste, der bekommt den Geist des Herrn. Daß Paulus gar keine andere, streng-dogmatische Bestimmung hier geben will, zeigt er auch dadurch, daß er gleich darauf den Genitiv gebraucht und sagt: wo des Herrn Geist ist.

---

*) Vergl. Usteri S. 335: „der Sohn und der Geist sind identisch, 2 Cor. 3, 17."

Um also noch einmal zu wiederholen, welches nach unserm Dafürhalten das rechte Verhältniß ist, das zwischen dem dogmatisch wahren Begriffe und der Paulinischen Vorstellung, wie sie sich an unserer Stelle zeigt, zu statuieren ist, sagen wir: der Sohn ist mit dem Geiste identisch, im bestimmten dogmatischen Sinne, und daß er dies ist, das hat auch im Paulus die Vorstellung, welche er an unserer Stelle ausspricht, bewirkt: aber eben diese Vorstellung ist nicht jener dogmatische Begriff, sondern Paulus will sagen: im Reiche des Herrn herrscht der Geist, das Wesen des Christenthums ist der Geist des Herrn, den er den Seinen verleiht; wo aber dieser Geist ist, da ist Freiheit, da fällt die Decke weg, da ist die Schranke aufgehoben, da wird der Christ mit dem Herrn Ein Geist (1 Cor. 6, 17). Sehr unbefangen versteht unsere Stelle schon Calvin (obgleich die Wendung, die er seiner Auslegung giebt, vielleicht nicht ganz dem Texte und dem Gange der Paulinischen Argumentation angemessen sein möchte): Hic quoque locus perperam expositus fuit, perinde ac si dicere voluisset Paulus Christum spiritualis essentiae: coniungunt enim cum illo Iohannis: Deus Spiritus est. Verum praesens sententia nihil ad Christi essentiam: sed officium duntaxat exprimit. cohaeret enim cum superioribus, ubi habuimus, legis doctrinam esse literalem, nec mortuam solum, sed etiam materiam mortis. E converso nunc Christum vocat eius spiritum; quo significat, tunc demum vivam et vivificam fore, si a Christo inspiretur. Accedat animus ad corpus et fit vivus homo, praeditus intelligentia et sensu ad vitales actiones idoneus u. s. w. Aehnlich Beza: Additus articulus (das τό vor πνεῦμα) vim habet ἀναφορικήν, ut intelligamus de eo spiritu disseri, cuius ante meminerat, literae oppositi, ut Christus dicatur esse spiritus ille, i. e. is, qui tollit velamen, in cordibus nostris agens. Sicut etiam lex externa eo nos vocabat, sed frustra, quum mortuis loquatur, donec isto spiritu simus vivificati. Ja Vorstius (bei Polus in der Synopse) sagt sogar geradezu: Metonymice in voce *domini* intelligenda est doctrina Iesu Christi, quae spiritus appellatur propter adiunctam spiritus ἐνέργειαν. Vide supra v. 6. Will man diese Metonymie (vergl. 1 Cor. 12, 12) nicht gelten lassen, so ist wenigstens jedenfalls das ἐστί nicht anders zu verstehen, als das εἰμί

in der bekannten Stelle: ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή; vergl. die Anm. zu 1 Cor. 15, 45.

18. ἡμεῖς δὲ πάντες u. s. w.] Mit diesen Worten sind gewiß alle Christen, nicht bloß die Apostel gemeint. — ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ: der Analogie mit dem Vorhergehenden wegen hätte man ἀνακεκ. καρδίᾳ (V. 15) erwarten sollen: allein da Paulus gleich das Wort κατοπτριζόμενοι bringt, so nimmt er jetzt wieder das Bild vom Antlitz des Moses her: dieses spiegelte den Glanz des Herrn ab, wurde aber verhüllt, so oft der Glanz von ihm schwand: wir brauchen dagegen unser Gesicht nie zu verhüllen, es strahlt fortwährend vom Glanze des Herrn, den wir ohne dazwischentretende Schranke vor uns haben. Die beste Auffassung des κατοπτρίζεσθαι scheint nämlich die auch von Luther in den spätern Ausgaben befolgte: abspiegeln, welche Bedeutung ganz auf das Antlitz des Moses (mit welchem doch hier die Christen verglichen werden) paßt. Die Erklärung: wie in einem Spiegel schauen, auch wenn man sie wie Emmerl. und Fritzsche wendet, und den allerdings hieher gar nicht gehörigen Begriff der mindern Deutlichkeit (welcher 1 Cor. 13, 12 stattfindet) aufgiebt, so daß der Sinn ist: **Christiani gloriam domini quasi *per speculum* conspiciunt. Hoc enim non potest non domini splendorem in eos reflectere,** — diese Erklärung scheint immer nicht unserer Stelle angemessen, weil so doch der Begriff des vermittelten Schauens bleibt, Paulus sich aber gewiß die Christen dem Herrn unmittelbar gegenüber denkt. Chrysostomus: οὐ μόνον ὁρῶμεν εἰς τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖθεν δεχόμεθά τινα αἴγλην. ὥσπερ ἂν εἰ ἄργυρος καθαρὸς πρὸς τὰς ἀκτῖνας κείμενος καὶ αὐτὸς ἀκτῖνας ἐκπέμψειεν, οὐκ ἀπὸ τῆς οἰκείας φύσεως μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῆς λαμπηδόνος τῆς ἡλιακῆς· οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ καθαιρομένη καὶ ἀργύρου λαμπροτέρα γινομένη δέχεται ἀκτῖνα ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ πνεύματος καὶ ταύτην ἀντιπέμπει. διὸ καί φησι, κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης τῆς τοῦ πνεύματος εἰς δόξαν τὴν ἡμετέραν τὴν ἐγγινομένην, καὶ τοιαύτην οἵαν εἰκὸς ἀπὸ κυρίου πνεύματος.*). Hiermit

*) Theodoret: ὥσπερ τὸ διαφανὲς ὕδωρ ἐκμάττεται τῶν εἰσορώντων τὰς ὄψεις καὶ αὐτοῦ τοῦ ἡλίου τὸν κύκλον καὶ τῶν οὐρανῶν τὰ κύτη·

sind auch die letzten Worte des Cap. erklärt: der Acc. τὴν αὐτὴν εἰκόνα kann als entfernteres Object angesehen werden, also = ὥστε γίνεσθαι ἡμᾶς τὴν αὐτὴν εἰκόνα, vergl. Winer S. 186*). Uebrigens steht, genau betrachtet, τὴν αὐτὴν εἰκόνα für τὸ αὐτό, τὴν εἰκόνα, denn nicht der Herr wird hier als Bild betrachtet, sondern die Christen als Bild des Herrn. Vergl. Röm. 8. 29. — ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν.] ita, ut haec permutatio a splendore, domini scil. (cf. paulo ante v. τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι), per quem immutamur, proficiscatur et in splendorem desinat, quum ista transformatione splendidi evadamus. Fritzsche. — καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.] Einige erklären: quippe per spiritum domini; allein wenn Paulus dies sagen wollte, hätte er sehr undeutlich geschrieben, zumal da kein Grund vorhanden wäre, einen besondern Nachdruck auf den Begriff κυρίου zu legen. Daher scheint es besser, zu construieren, wie die Worte stehen und κυρίου von ἀπό, πνεύματος aber von κυρίου abhängen zu lassen. Κύριος πνεύματος heißt Christus dann, insofern er den Seinen den Geist verleiht, mit ihnen selbst durch den Geist Eins wird. Uebrigens ist ἀπό auch nicht durch per zu übersetzen, sondern durch a in der Bedeutung a parte: die Verwandlung geht vom Herrn aus.

Zweiter Abschnitt, Cap. IV, 1 — VII, 1.

Diese Herrlichkeit des neuen Bundes tröste ihn, den Verkündiger desselben, und mache es unnöthig, daß er, wie andere, schlechte Mittel gebrauche, um sich und seinem Amte Ansehen zu verschaffen; sie gebe ihm Muth, auszudauern in jeglichem Drangsal; denn wenn auch der äußere Mensch untergehe, so werde doch der innere täglich erneuet (4, 1—18), und solle mit

---

οὕτως ἡ καθαρὰ καρδία τῆς θείας δόξης οἷόν τι ἐκμαγεῖον καὶ κάτοπτρον γίνεται.

*) Fritzsche's Erklärung: accusativus sine causa mirum habuit Emmerlingium, quum in verbis, quibus *motus in locum*, *mutatio* et *divisio* significatur, simplicem acc. sine praepos. Graecos frequentare satis constet, nimmt einen etwas andern Standpunkt.

unvergänglichem Leibe angethan werden bei der Rückkehr des Herrn, wo jeder seinen Lohn empfangen werde (5, 1—10). Da er sich nun bewußt sei, eben dann Rechenschaft geben zu müssen, so strebe er, sein Apostelamt recht zu verwalten, und hoffe, daß dies sein Streben von Gott und auch von ihnen anerkannt werde. Dies könne ihm als Ruhmredigkeit ausgelegt werden; allein er rühme sich nicht seinet=, sondern ihretwegen, damit sie einsehen, allen Grund zu haben, ihn vor den Angriffen seiner Gegner zu vertheidigen (11. 12). Und überhaupt könne sich ja im Christenthum, wo alle sich selber abgestorben seien, niemand seiner selbst rühmen; er müsse eine neue Creatur sein und fortan nur Christo leben, durch welchen er mit Gott versöhnt sei (13—21). Diese Erwähnung der Hauptlehre des Christenthums veranlaßt nun den Apostel, die Corinther zu ermahnen, auch ihrerseits alles zu thun, um sich jener Gnade und Wohlthat Gottes würdig zu machen und in jeglicher Hinsicht ein dem Christenthum angemessenes Leben zu führen (6, 1—10). Er gebe ihnen die Ermahnung, weil er sein Herz ganz gegen sie aufschließe, und bitte sie, auch das ihrige ihm ganz aufzuschließen, was sie aber noch nicht gethan (11. 12); er ermahne sie, keine Gemeinschaft mit den Ungläubigen zu haben (14—7, 1).

Capitel IV.

1. *Διὰ τοῦτο — οὐκ ἐκκακοῦμεν.*] Das *διὰ τοῦτο* wird durch das *ἔχοντες τὴν διακονίαν ταύτην* näher erklärt: deshalb, weil wir nämlich ein solches hochherrliches Amt verwalten, verzagen wir nicht. Den Zusatz *καθὼς ἠλεήθημεν* macht er wieder aus Bescheidenheit, um anzudeuten, daß ihm jene Gnade unverdient zu Theil geworden sei.

2. *τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης* erklärt Grotius dem Sinne nach richtig durch: ea, quae ob pudorem occultantur, eigentlich: recondita, quae habet turpitudo, das Verborgene der Schande, d. h. das Handeln im Verborgenen, welches die Schande nöthig macht. „Ich brauche nicht heimlich Schande auszuüben, indem ich nicht, wie die falschen Lehrer, mit Kunstgriffen umgehe" u. s. w. — *πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων.*] Chrysostomus glaubt, daß *πᾶσα* gesetzt sei, um auch die Nichtchristen einzuschließen: *οὐ γὰρ πιστοῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀπίστοις ἐσμὲν κατάδηλοι, προκείμενοι πᾶσιν εἰς τὸ βασανίσαι τὰ ἡμέτερα ὡς ἂν ἐθέλοιεν.* Allein Paulus will gewiß nicht einen solchen Gegensatz andeuten, sondern hat zunächst wohl nur die Christen im Sinne, auf deren Gewissen er sich beruft: apud omnes

conscientias hominum me commendo, i. e. omnes hominum conscientiae, si quidem candidae sunt, me approbant, i. e. ipsae conscientiae homines cogunt, ut me approbent. — ἐνώπιον τοῦ θεοῦ gehört zum ganzen Vorhergehenden ἀλλὰ — ἀνθρώπων (zunächst allerdings zu συνιστῶντες): haec omnia fiunt in publico ac propalam, ut deus ipse intueri possit.

3. εἰ δὲ καὶ u. s. w.] Wenn aber ja noch eine Decke vor unserer Verkündigung bleibt, wenn einige den Glanz des N. T. nicht wahrnehmen, so liegt die Schuld an diesen selbst. Vergl. 2, 15. 16. Ueber ἐν Winer S. 177. —

4. ἐν οἷς ὁ θεὸς u. s. w.] Sehr richtig erklärt Fritzsche (II, 159): quibus Satanas mentes occoecavit, hoc effectu, ut nullam haberent fidem. Das ἀπίστων ist nämlich Prolepsis, wie laxas mittite habenas bei'm Seneca, = mittite, ut laxae fiant. Dies ist eine sehr häufige Figur auch bei den Profanscribenten; vergl. außer den bei Fritzsche angeführten Stellen und Interpreten noch z. B. Herm. zu Soph. Ant. 524; im Lat. Hor. Od. 3, 9, 12. Virg. Georg. 3, 460 u. s. w. — εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου u. s. w.] Daß ihnen nicht stralen möchte die Erleuchtung des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi, d. h. daß ihnen nicht weggenommen würde die Decke, die sie hindert den Glanz Christi zu schauen. — ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ.] Vergl. Col. 1, 15. Dieser Zusatz ist hier wohl nicht unnütz oder, wie Usteri S. 307 sich ausdrückt, honoris causa gemacht. Dem Paulus kommt alles darauf an, dem Christenthum den höchsten Glanz beizumessen: dieser offenbart sich aber darin, daß Christus das Abbild, die Erscheinung Gottes auf Erden ist. —

5. οὐ γὰρ ἑαυτοὺς u. s. w.] Die Schuld liegt nicht an uns: denn nicht verkünden wir uns selbst, so daß unsere Verkündigung einen glanzlosen Gegenstand hätte, sondern Christum Jesum den Herrn, um dessen willen wir Eure Diener sein wollen.

6. Ὅτι ὁ θεὸς —, ὃς ἔλαμψεν u. s. w.] Perspicuum est, propterea adiectum esse v. 6, ut merito sese Corinthiorum propter Christum ministrum appellatum esse declararet h. m: me vestrum propter Christum profiteor ministrum; nam deus me nova doctrina impertiit, *ut cum aliis eam com-*

municarem. **Sed hanc tamen sententiam: *divinitus sum edoctus*, nova, quae sibi contigit, doctrina luci, quae affulserit, assimilata, sic enuntiavit:** ὅτι ὁ Θεὸς — ἡμῶν, **h. e.** *nam deus qui* **[in rerum primordiis]** *e tenebris exsplendescere iussit lucem, ille est, qui, ut in animo meo lux effulgeret, effecit*. Fritzsche. — πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ.] Sehr richtig bemerkt Fritzsche, daß die Worte ἐν προσ. Χρ. zu πρὸς φωτισμόν gehören, und daß die letztern wieder statt des Verbi πρὸς τὸ φωτίζειν stehen (sollte nämlich ἐν πρ. Χρ. zu τῆς δόξ. τ. Θ. gehören, so würde man vor ἐν den Artikel τῆς erwarten). Der Sinn des Ganzen ist also: **ad illuminandam in facie Christi cognitionem gloriae dei**, damit ihnen die Erkenntniß von dem Glanze, der Herrlichkeit Gottes klar würde in der Erscheinung Christi. Eigentlich ist ἐν προσ. Χρ. auch hier wohl wieder: im Antlitze Christi, wie oben vom Antlitz Mosis die Rede war. Diese Auffassung scheint jedenfalls besser, als diejenige, nach welcher ἐν προσ. Χρ. wieder, wie oben 2, 10 = ἐνώπιον Χρ. ist, so daß dann der Sinn: **ut, intuente Christo, illustrarem cognitionem gloriae dei.** —

7. Ἔχομεν δὲ τὸν Θησαυρὸν τοῦτον u. s. w.] Der Zusammenhang: Niemand wundere sich, daß ich es wage, uns Verkündigern des Evangeliums, die wir doch schwache Menschen sind, solche Herrlichkeit zuzuschreiben: vielmehr zeigt sich gerade die Macht Gottes darin so groß, daß er seine Herrlichkeit, den Schatz seines Evangeliums, so zerbrechlichen Gefäßen anvertraut, aber nichts desto weniger diese letzteren in aller Gefahr schützt und erhält.

10. Eichhorn Einl. S. 175 meint, daß der Ausdruck ἡ νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ sehr hart sei und statt „νέκρωσις διὰ Ἰησοῦν, **signa periculorum propter disciplinam christianam**“ stehe. Allein die Stelle ist gerade wieder so zu erklären, wie 1, 5. Das διὰ Ἰησοῦν V. 11 beweist nichts gegen diese Erklärung; denn dort bekommt eben der Gedanke eine etwas andere Wendung.

12. Ὥστε — ἐν ὑμῖν.] Der Zwischengedanke ist: wir werden aber nicht unserthalben, sondern der Verkündigung des Evangeliums wegen, also Eurethalben erhalten (vergl. 1, 6 fgg.), so daß u. s. w. Schon Theodoret erklärt: Τῆς γὰρ ὑμετέρας

εἵνεκα σωτηρίας ὑπομένομεν τοὺς κινδύνους. μετὰ κινδύνων γὰρ ὑμῖν τὴν διδασκαλίαν προσφέρομεν· ἡμῶν δὲ κινδυνευόντων, ὑμεῖς ἀπολαύετε τῆς ζωῆς.

13. Ἔχοντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως, κατὰ τὸ γεγραμμένον u. s. w.] Statt κατὰ τὸ γεγρ. sollte man τὸ αὐτὸ πνεῦμα (ἐκείνῳ) περὶ οὗ γέγραπται, erwarten. Die Stelle findet sich übrigens Ps. 116, 10. Es versteht sich, daß das Part. ἔχοντες zu πιστεύομεν gehört und καί auch bedeutet; vergl. Winer S. 286. — λαλοῦμεν.] Wir verkünden ohne Scheu das Evangelium.

14. Wir verkündigen das Evangelium so unerschrocken in der festen Hoffnung, daß es nicht vergeblich geschieht, sondern daß wir zugleich mit Euch bei der Rückkehr Christi auferweckt werden. An dieser Stelle hält Paulus es für wahrscheinlicher, daß er vor der Rückkehr Christi stirbt, als daß er sie erlebt. Doch sagt er dies nicht ausdrücklich: die Auferweckung ist nicht die Hauptsache, sondern die Theilnahme am Reiche des Messias, gleichviel, ob sie durch Auferweckung oder Verwandlung (1 Cor. 15, 52) möglich gemacht wird.

15. Τὰ γὰρ πάντα δι' ὑμᾶς.] Der Zusammenhang: Ich hoffe Euch zu Mitgenossen im Reiche Gottes zu haben (V. 14: καὶ παραστήσει σὺν ὑμῖν); denn ich thue und leide alles, was ich thue und leide, für Euch. — ἵνα — θεοῦ.] Diese Worte können auf sehr verschiedene Weise construiert werden. Die beste scheint diese: damit die Gnade [Gottes, in Erhaltung und Förderung meiner erwiesen], da sie so überreich gewesen (πλεονάσασα), reichlich beitrage (περισσεύσῃ) zum Ruhme Gottes wegen der Danksagung Vieler (eigentl. der Mehreren). Man kann aber auch περισσεύσῃ transitiv nehmen und τὴν εὐχαριστίαν davon abhängen lassen, so daß διὰ τῶν πλειόνων zusammengehört, und der Sinn ist: damit die Gnade, da sie so überreich gewesen, reichlich mache vermittelst Vieler die Danksagung zum Ruhme Gottes. So de Wette: auf daß die reich erwiesene Gnade durch Viele reiche Danksagung zur Folge habe zu Gottes Herrlichkeit. Vergl. übrigens 1, 11.

16. Διὸ οὐκ ἐκκακοῦμεν.] Hier in etwas anderer Beziehung als V. 1 gesagt. Dort war von der Herrlichkeit des Amtes, welche den Apostel in allen Leiden tröstet und ihn nicht

verzagen läßt, hier ist von der Hoffnung auf die Auferstehung die Rede, welche diesen Trost bewirkt. — ἀλλ᾽ εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρ. διαφθείρεται.] **Falso Chrysostomus** [ausdrücklicher noch Theophyl.] **et alii tantum ad corpus restringunt: nam apostolus hac voce comprehendere voluit quidquid ad praesentem vitam spectat. Exterior homo conservatio est terrenae vitae, quae non tantum aetatis flore et bona valetudine, sed opibus etiam, honoribus, amicitiis et aliis subsidiis continetur. quantum ergo nobis imminuitur vel deperit ex bonis illis quae ad statum vitae praesentis tuendum requiruntur, tantundem corrumpitur externus noster homo.** Calvin. — ἀλλ᾽ ὁ ἔσωθεν ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ.] ἀλλά **tamen**, wie 13, 14. Coloss. 2, 5. — ὁ ἔσωθεν ἄνθρωπος ist der Mensch, insofern er geistig lebt, insofern in ihm das πνεῦμα thätig ist. Ueber das ἀνακαινοῦσθαι desselben ist schon oben zu 1 Cor. 15, 42 S. 233 gesprochen: es ist seinem Begriffe nach: das Werden des Unendlichen, die wahrhafte Auferstehung. Der Apostel läßt jedoch, wie aus dem ganzen Zusammenhang hervorgeht, diese ἀνακαίνωσις durch die Hoffnung auf die bestimmte, bei der baldigen Rückkehr Christi bevorstehende Auferweckung und Umwandlung der Leiber, von der im ersten Briefe Cap. XV ausführlich geredet ist, bewirkt werden. Dies beweist nicht nur das unmittelbar Vorhergehende, V. 15, an welches unser Vers mit διό angeknüpft ist, sondern auch das Folgende, V. 17 fgg., welches mit γάρ eingeführt wird und also den Grund zu der Unverzagtheit des Apostels angiebt. Der Standpunkt, auf welchem Paulus hier steht, ist derselbe religiöse, von welchem aus er von einer zukünftigen Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen bei der Rückkehr Christi spricht (vergl. z. B. 2 Thess. 1, 6. 7. 1 Cor. 4, 11 fgg. 2 Cor. 5, 10. Röm. 2, 6—8). Die Entwickelung der Wahrheit dieses Standpunktes würde hier zu weit führen und gehört für die Dogmatik; nur die Andeutung stehe hier, daß, um den Paulus von allen craß-eudämonistischen Vorstellungen einer Compensation nach dem Tode zur Aufrechthaltung der Gerechtigkeit Gottes vollkommen frei zu sprechen, nur festzuhalten ist, daß er das Gericht, so wie die Belohnung und Bestrafung für den Einzel-

nen nicht von dessen irdischem Tode an sich, sondern von der Rückkehr Christi abhängen läßt. — *ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ.*] יום ויום Esth. 3, 4 oder יום יום, 1 Mos. 39, 10. Ps. 68, 20.

17. *τὸ παραυτίκα ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως ἡμῶν.*] Das Neutr. des Adj. *ἐλαφρ.* möchte ich hier nicht mit Winer S. 190 und Wahl I, 487 durch subst. abstr. *ἐλαφρία* erklären; denn nicht die Leichtigkeit der jetzigen Leiden bewirkt die ewige Herrlichkeit, sondern Paulus will sagen: Die jetzigen Leiden, welche leicht sind, bewirken jene, haben jene zur Folge. — *αἰώνιον βάρος δόξης.*] Es scheint nicht nothwendig, mit Wahl I, 188 anzunehmen, das Adj. *αἰώνιος* sei verstellt und gehöre eigentlich zu *δόξης*; Paulus scheint vielmehr erst *βάρος δόξης* als Einen Begriff zu nehmen, und zu diesem, als einem Ganzen, das Adj. *αἰώνιος* zu setzen. Was nun den Ausdruck *βάρος δόξης* selbst betrifft, so ist er leicht erklärlich; da Paulus eines Substantivs, welches die Größe der Herrlichkeit ausdrückte, bedurfte, nahm er das Wort: Schwere, Gewicht, weil im Hebr. (wie in andern Sprachen, vergl. Simon. lex. ed. Win. p. 457) Gewicht und Ruhm, Glanz, Ehre nahe verwandte Begriffe sind.

18. *τὰ μὴ βλεπόμενα.*] Paulus nennt die Leiber, in denen die Todten auferstehen, sogleich 5, 1 *αἰώνια*; in unserm Verse aber sagt er, daß *τὰ μὴ βλεπόμενα, αἰώνια* seien. Hieraus könnte, im Widerspruch mit 1 Cor. 15, zu folgen scheinen, daß er sich jene Leiber als unsichtbar vorgestellt habe; allein *τὰ μὴ βλεπ.* ist nicht das absolut-, sondern das relativ-unsichtbare; der Sinn ist also: wir schauen auf das, was (für uns) nicht zu sehen ist, was jenseits unserer jetzigen Wahrnehmung liegt. Vergl. Winer S. 400.

Capitel V.

1. *Οἴδαμεν γὰρ* u. s. w.] Die dogmatischen Vorstellungen des Paulus in diesem Abschnitte bedürfen keiner ausführlicheren Entwickelung, da sie dieselben sind, die sich 1 Cor. 15 finden. Usteri S. 359 nimmt freilich „eine fortschreitende Veränderung" derselben an; allein wenn diese auch in dem Zwischenraume, der

zwischen der Abfassung der Corintherbriefe und der des Philip-perbriefes liegt, möglich war (Usteri führt vorzüglich Phil. 1, 23 an), so ist es doch ganz unglaublich, daß Paulus in der kurzen Zeit, die zwischen der Abfassung des ersten und zweiten Corintherbriefes liegt, seine Ansichten geändert habe. Und in der That sind wir auch durchaus nicht zu einer solchen Annahme gezwungen. Usteri legt nämlich ein großes Gewicht darauf, daß V. 1 von dem Leben die Rede sei, das der Christ unmittelbar nach dem Tode fortsetzen werde. Wäre dies der Fall, so hätten wir allerdings den Widerspruch gegen 1 Cor. 15, daß dort die Todten ihr σῶμα πνευματικόν (welches doch ohne Zweifel mit der οἰκία ἀχειροποίητος, αἰώνιος identisch ist) nicht gleich bei ihrem Tode, sondern erst zur Zeit der Rückkehr des Herrn bei'm Schall der Posaune erhalten. Allein, genau besehen, braucht das ἐὰν — καταλυθῇ, — ἔχομεν gar nicht eine Gleichzeitigkeit der Auflösung des irdischen und der Bekleidung mit dem himmlischen Körper zu bezeichnen; im Gegentheil ist der Sinn ganz einfach: falls der irdische Körper aufgelöst wird, so haben wir einen Bau von Gott, eine nicht mit Händen gemachte Wohnung u. s. w., d. h.: auf den Fall unsers Todes gehen wir nicht gänzlich unter, sondern haben bei der Auferweckung einen geistigen Leib zu erwarten. Dies ist doch ohne Zweifel die einfachste Erklärung des Präsens ἔχομεν, welches so gar nicht erst durch's Futurum braucht erklärt zu werden, sondern ganz allgemein steht, gleichsam die Anwartschaft im Allgemeinen bezeichnet. Gerade so kommt ἐάν mit dem Aor. und im Nachsatze folgendem Präs. häufig vor: z. B. gleich 1 Cor. 7, 31: ἐὰν κοιμηθῇ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς (τῆς γυναικός), ἐλευθέρα ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι (vergl. Röm. 7, 3), d. h. doch: auf den Fall des Todes ihres Mannes hat sie die Freiheit, das Recht zu heirathen, wen sie will. Eben so Matth. 21, 26: ἐὰν εἴπωμεν, ἐξ ἀνθρώπων, φοβούμεθα τὸν ὄχλον: für den Fall, daß wir sagen, von Menschen, fürchten wir das Volk, nicht: werden wir das Volk fürchten.

Schon frühere Ausll. merkten die Schwierigkeit; so z. B. Calvin; er giebt aber, weil er nicht auf rein historischem Gebiet steht, eine Aushülfe, die wohl schwerlich den Vorstellungen des Paulus angemessen sein möchte: (**corpori, quale nunc**

habemus, domicilio tabernaculi) opponit aedificium perpetuae durationis, quo nomine incertum est an significet statum *beatae immortalitatis*, qui post mortem fideles manet, an vero *corpus incorruptibile et gloriosum, quale post resurrectionem erit*. In utrovis sensu nihil est incommodi. quanquam male ita accipere, ut initium huius aedificii sit beatus animae status post mortem, consummatio autem sit gloria ultimae resurrectionis. Hanc expositionem melius comprobabit apostoli contextus. Allein zweierlei verschiedene unvergängliche Körper, einen, den die Verstorbenen haben sollten bis zur Auferstehung der Leiber, und einen andern, den sie eben bei der Auferstehung erhalten würden, nahm gewiß Paulus nicht an, und wenn der spätern Dogmatik der Mittelzustand der Seelen zwischen dem Tode und der Auferstehung der Leiber so viele Schwierigkeiten machte, so geschah dies, weil sie einerseits nicht von der Vorstellung der Auferstehung, wie wir sie bei Paulus finden, abgehen wollte, andrerseits aber sich gezwungen sah, dieselbe in eine unendlich ferne Zeit zu versetzen, — eine Verlegenheit, in der sich Paulus gar nicht befand, da er die Auferstehung für ganz nahe bevorstehend hielt. — *τοῦ σκήνους*.] Dieser Gen. scheint wieder der der Apposition zu sein, wie schon unter andern Wolf bemerkt, der *οἰκία τοῦ σκήνους* durch *οἰκία σκηνώδης* erklärt. Das Wort Zelt scheint übrigens gewählt zu sein, um das Temporäre der Hülle zu bezeichnen (vergl. Usteri S. 390). Chrys.: *τὸ τῆς σκηνῆς ὄνομα, τὸ πρόσκαιρον πολλάκις δείκνυσι.*

2. *Καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν* u. s. w.] Es ist zweifelhaft, wie das *ἐν τούτῳ* zu erklären ist. Usteri bemerkt, daß es sehr hart sein würde, es auf *σκῆνος* V. 1 zu beziehen, da dies zu fern stehe, und daß das V. 4 vorkommende *ἐν τῷ σκήνει* [*τούτῳ*] nichts beweise, vielmehr jene Ellipse nur um so auffallender mache. Allein *οὗτος*, wie das Lat. hic, wird oft auf etwas der Wortstellung nach ziemlich entferntes bezogen, wenn es nur etwas dem Redenden naheliegendes bezeichnet, wodurch dann alles deutlich wird. Und das ist ja hier offenbar der Fall: es wird Jetziges und Künftiges gegenübergestellt, *οὗτος* bezeichnet das Jetzige. Indessen ist auch die andere Auslegung des *ἐν τούτῳ*: in dieser Hinsicht, deshalb, sehr annehmlich. Wenn Usteri meint, daß gegen dieselbe „der

Sinn des Verses streite, der nicht eine Folge, sondern eine Begründung des Vorhergehenden enthalte, und daß auch ohnedies die Folge jenes in V. 1 enthaltenen Wissens nicht ein *στενάζειν*, sondern vielmehr die Freudigkeit und Geduld sei," so herrscht ein entschiedenes Mißverständniß: das *ἐν τούτῳ* heißt **propterea** (über diese Bed. vergl. übrigens Winer S. 331) nicht in Bezug darauf, daß den Christen jene Wohnung gewiß ist, sondern darauf, daß sie dieselbe noch nicht besitzen, wie ja gleich die exegetisch hinzugefügten Worte *τὸ οἰκητήριον — ἐπιποθοῦντες* ausweisen. Der Sinn und Zusammenhang wäre denn also: Wir wissen, daß uns im Himmel ein unvergänglicher Leib erwartet. Darauf beziehen sich unsre Seufzer und unsre Sehnsucht. Denn deshalb seufzen wir ja (hienieden), da wir uns sehnen, mit unserm himmlischen Hause überkleidet zu werden (Ein ganz ähnlicher Gedankengang ist ja auch Röm. 8, 22 fg.).

τὸ ἐξ οὐρανοῦ.] Vergl. 1 Cor. 15, 49 *ἐπουράνιος*. Chrys.: *ἐξ οὐρανοῦ αὐτό φησι διὰ τὸ ἄφθαρτον· οὐ γὰρ δὴ ἄνωθεν ἡμῖν κάτεισι σῶμα, ἀλλὰ τὴν ἐκεῖθεν πεμπομένην χάριν δηλοῖ τῷ ὀνόματι τούτῳ.* —

3. *Εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι, οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα.*] Die Lesart *ἐκδυσάμενοι* ist nur aus Mißverstand des *καί* hervorgegangen, welchem man eine concessive Bedeutung geben zu müssen glaubte, in dieser Weise: **cupimus superindui, siquidem, etiam (quamvis) exuti, non nudi inveniemur.** Die innern Gründe, die gegen diese Lesart sprechen, brauchen um so weniger in Betracht gezogen zu werden, da dieselbe äußerlich gar nicht hinlänglich beglaubigt ist, um ernstlich berücksichtigt zu werden. Es bleibt also *ἐνδυσάμενοι* übrig; in der Erklärung desselben weichen aber die Ausll. sehr von einander ab. Um zuerst von der neuerlich wieder von Usteri vertheidigten Erklärung, nach welcher *γυμνοί* bildlich: „entblößt von guten Werken, oder von dem Kranze, den wir hätten erringen sollen" bedeutet, zu reden, so hat diese die Schwierigkeit:

a) daß diese Bedeutung von *γυμνός* in diesem Zusammenhange durchaus nicht nahe genug liegt, und daß Paulus auf irgend eine Weise es hätte andeuten müssen, wenn er das Wort so hätte genommen wissen wollen. Usteri schiebt ganz will-

kührlich die Worte „in einem andern Sinne" in den Text, wenn er umschreibt: „Wir sehnen uns nach der Ueberkleidung, welches Ereigniß aber für uns wünschenswerth ist nur unter der Bedingung oder Voraussetzung, daß wir, obwohl bekleidet, nicht in einem andern Sinne werden nackt erfunden werden." So kann man freilich, wenn man gerade dasjenige, worauf es ankommt, willkührlich suppliert, leicht den gewünschten Sinn herausbringen.

b) daß so ein Unterschied zwischen den Gerechten und Ungerechten gemacht wird, welchen hier zu erwähnen gar nicht im Interesse des Paulus liegen konnte. Denselben Irrthum in der Erklärung sahen wir schon 1 Cor. 15, 51 von alters her fortgepflanzt.

c) daß dagegen der Unterschied von ἐπενδύσασθαι und ἐνδύσασθαι nicht genug hervortritt; 1 Cor. 15, 53. 54 lassen sich nicht vergleichen, da dort nicht beide Worte vorkommen, Paulus aber an unserer Stelle dieselben ausdrücklich neben einander setzt, folglich einen Unterschied macht. Der „kleine Unterschied", den Usteri auch bei seiner Erklärung immer noch finden will, scheint spitzfindig.

Daher ist es am besten und einfachsten, γυμνός als Gegensatz zu ἐνδυσάμενος zu nehmen, also = körperlos. Der Sinn des Ganzen hängt nun aber davon ab, ob man εἴγε oder εἴπερ liest. Der Unterschied beider Partikeln ist bekannt*): für den Zusammenhang scheint εἴπερ, welches auch Lachm. aufgenommen hat, am besten zu passen. Paulus sagt V. 2: wir sehnen uns, mit jenem Hause überkleidet zu werden; er redet mithin von demjenigen, was 1 Cor. 15 ἀλλάσσεσθαι genannt wird. Er gebraucht dafür den Ausdruck: ἐπενδύσασθαι, d. h. ein zweites Kleid über das erste ziehen. Dieses findet nur bei denjenigen statt, die der Tag des Herrn noch als Lebende antrifft. Darum, zur Erklärung des ἐπί in ἐπενδύσασθαι, setzt der

*) Herm. ad Vig. faßt ihn so (pag. 834): Εἴπερ, quod nos wenn anders dicimus, ita ab εἴγε, quod nos dicimus wenn denn, differt, quod εἴπερ usurpatur de re, quae esse sumitur, sed in incerto relinquitur, utrum iure an iniuria sumatur; εἴγε autem de re, quae iure sumpta creditur.

Apostel hinzu: εἴπερ u. s. w. Der Sinn ist also: wir sehnen uns, mit jenem Hause überkleidet zu werden, welches stattfindet, wenn wir anders als schon einmal (mit dem irdischen Körper) bekleidete, nicht nackt (wie die Seelen der Todten) angetroffen werden (am Tage des Herrn). Das εὑρεθησόμεθα steht so keineswegs, wie Usteri meint, müssig, statt ἐσόμεθα, sondern ist = inveniemur, deprehendemur. Mehr Gewicht hat die Bemerkung Usteri's, daß man bei dieser Erklärung nicht ἐνδυσάμενοι, sondern ἐνδεδυμένοι erwarten sollte. Allein ich habe schon in der obigen Uebersetzung angedeutet, wie ich glaube, daß der Aor. erklärt werden kann: es wird nicht auf das Haben des Körpers reflectiert, sondern darauf, daß das Anziehen schon einmal geschehen ist, insofern der Mensch den Körper (der wie das erste Kleid, gleichsam das Unterkleid angesehen wird) hat. So tritt der Gegensatz des ersten und zweiten Bekleidetwerdens recht deutlich hervor. Das καί endlich steht nicht ganz pleonastisch; es kann einigermaßen durch unser nämlich übersetzt werden; es ist eigentlich auch, drückt aber nicht das Hinzukommen von etwas Neuem, sondern nur die Angemessenheit des Folgenden zum Vorhergehenden aus; wir hatten es schon ähnlich 3, 6: ὃς καὶ ἱκάνωσεν ἡμᾶς. Im gewöhnlichen Leben kommt auch bei uns ein solches auch häufig vor, z. B.: ich habe ihn sehr tadeln müssen; er hatte sich aber auch darnach aufgeführt (oder: er hatte aber auch unverzeihliche Fehltritte begangen).

Die zweite Lesart: εἴγε giebt ebenfalls einen sehr guten Sinn: Paulus setzt dann keine eigentliche Bedingung, sondern stellt eine Behauptung als Bedingung, wie ja so häufig das εἴγε, siquidem und unser: wenn oder wenn anders gebraucht wird. Die Stelle muß dann erklärt werden: „wir wünschen mit jenem Hause überkleidet zu werden; ich sage überkleidet: denn, insofern wir schon einmal (mit dem Körper) bekleidet worden sind, werden wir ja nicht nackt vorgefunden werden."

In beiden Fällen ist übrigens durchaus kein Komma hinter ἐνδυσάμενοι zu setzen; thut man dies, so wird der Ausdruck sehr frostig und tautologisch, wie auch Usteri mit Recht bemerkt: „denn wir werden schon einmal bekleidet, nicht nackt gefunden werden." Viel besser ist es, wenn man erklärt: denn wir wer-

den, insofern wir schon einmal bekleidet sind, nicht nackt erfunden werden, siquidem utpote iam semel induti non nudi inveniemur, εἴγε καθάπερ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα.

4. Καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκ. στ. βαρ.] Eine nähere Erklärung des Vorhergehenden. Denn wir, die wir in dieser Hütte sind, seufzen belastet. De Wette übersetzt: so lange wir in dieser Hütte sind (auch Luther dieweil); allein dann würde man nicht οἱ ὄντες, sondern bloß ὄντες erwarten.

ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν u. s. w.] Das ἐφ' ᾧ ist auch hier, wie Röm. 5, 12 = ἐπὶ τούτῳ ὅτι, eo quod, nicht, wie Wahl I, 585 meint, bloß propterea vero (auch die Stelle Phil. 3, 12 erklärt er so, allein auch dort ist propterea quod zu halten). Das Kolon hinter βαρούμενοι ist mit Lachm. in ein Komma zu verwandeln, und der Sinn: Wir, die wir noch im irdischen Leibe leben, seufzen und fühlen uns gedrückt (unbefriedigt), weil wir nicht entkleidet (durch den Tod), sondern überkleidet (durch die Verwandelung) zu sein wünschen, damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde, d. h. damit der sterbliche Leib nicht gänzlich vernichtet, sondern zum unsterblichen verklärt werde.

5. Ὁ δὲ κατεργασάμενος — πνεύματος.] Zwar liegt auch hier wieder das Hauptgewicht auf der zweiten Hälfte des Verses, und man könnte daher vielleicht auf den Gedanken kommen, wieder wie 1, 22 das ἐστί nicht vor θεός, sondern zwischen θεός und ὁ καὶ δούς einzusetzen; allein da das καί, das auch bei Lachm. fehlt, wahrscheinlich unecht ist, so bleibt man doch wohl am besten bei der gewöhnlichen Construction: der uns aber dazu bereitet hat, ist Gott, er, der uns auch das Unterpfand des Geistes (1, 22) gegeben hat. Viele Ausll. verstehen nun das κατεργ. von der Schöpfung des Menschen. Chrys.: ἐντεῦθεν δείκνυσι ταῦτα ἄνωθεν προτυπωθέντα. οὐ γὰρ νῦν τοῦτο ἔδοξεν, ἀλλ' ὅτε ἐξ ἀρχῆς ἔπλαττεν ἡμᾶς ἀπὸ γῆς, καὶ τὸν Ἀδὰμ ἐδημιούργει. οὐκ εἰς τοῦτο δὲ ἐδημιούργει, ἵνα ἀποθάνῃ, ἀλλ' ἵνα καὶ ἀθάνατον ἐργάσηται. Allein dies liegt sehr fern; viel richtiger versteht man κατεργ. von der Bereitung durch's Christenthum, durch den heiligen Geist, so daß die Worte ὁ δοὺς u. s. w., welche freilich nur relativisch angeknüpft sind, doch eigentlich die nähere Bestimmung, wodurch

das κατεργάζεσθαι bewirkt sei, enthalten. Statt des Part. mit dem Art. sollte man also ἐπειδή oder dergl. mit dem verb. finit. erwarten: nicht qui dedit, sondern quippe qui dederit. Schon Calvin bemerkt dies: a deo nos aptari necesse est. Modus quoque simul adiungitur, quod nos spiritu suo tanquam arrha confirmat.

6. θαῤῥοῦντες οὖν πάντοτε, καὶ εἰδότες u. s. w.] Diese Participia wollte Paulus wahrscheinlich gleich an εὐδοκοῦμεν, welches V. 8 folgt, anschließen: wegen der Parenthese aber machte er eine Anakoluthie und setzte V. 8 das verbum finit. θαῤῥοῦμεν, und zwar mit δέ, welches, wie zuweilen das Lat. sed (vergl. Matthiä zu Cic. Cat. III §. 3) dazu dient, um die Rede nach der Parenthese wieder aufzunehmen (vergl. Herm. zum Viger. S. 847). So schon Calvin, welcher: Confidimus, inquam, übersetzt.

ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου.] Die Christen sind freilich durch den Geist mit Christo Eins, allein Paulus dachte sich doch noch eine viel innigere Gemeinschaft im Messiasreiche. Darum erklärt Emmerling die Worte richtig durch: a regno Messiae alieni sumus.

7. διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους.] Vergl. die Anm. zu 1 Cor. 13, 12. Ueber das διά Winer S. 325. Wahl I, 275.

9. Διὸ καὶ φιλ. u. s. w.] διό: weil wir uns so sehr nach Christi Gemeinschaft sehnen. εἴτε ἐνδημοῦντες, εἴτε ἐκδημοῦντες: zum ersteren ist gewiß πρὸς τὸν κύριον und zum zweiten ἀπὸ τοῦ κυρίου zu ergänzen, nicht wie Grotius, der et nunc et tunc übersetzt, zu wollen scheint, zum ersteren ἐν τῷ σώματι und zum zweiten ἐκ τοῦ σώματος. Das unmittelbar vorhergegangene ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον weist darauf hin, hier ἐνδημεῖν in derselben Bedeutung zu nehmen, und der Sinn erfordert ohnedies, daß eine Steigerung stattfindet, daß also das stärkere: wir bestreben uns auch schon hier, Christo wohlgefällig zu sein, die zweite Stelle hat. Chrys.: τὸ ζητούμενον τοῦτό ἐστί φησιν· ἄν τε ἐκεῖ ὦμεν, ἄν τε ἐνταῦθα, κατὰ γνώμην αὐτοῦ ζῆν.

10. Zu dieser ganzen Stelle vergl. besonders Röm. 14, 10. ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος, πρὸς

ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθόν, εἴτε κακόν.] Luther und de Wette scheinen hier eine Art Attraction anzunehmen, wenn sie übersetzen: „auf daß ein jeglicher empfahe, je nachdem er gehandelt hat, bei Leibes Leben, es sei gut oder böse," gleichsam als ob stände: ἵνα κομίσηται ἕκαστος πρὸς ἃ ἔπραξεν τὰ διὰ τοῦ σώματος. Allein vergleicht man Ephes. 6, 8: εἰδότες, ὅτι ὃ ἐάν τι ἕκαστος ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομιεῖται παρὰ κυρίου, und Col. 3, 25: ὁ ἀδικῶν κομιεῖται ὃ ἠδίκησε, so sieht man, daß der Acc. bei κομίζεσθαι nicht bloß den Lohn, sondern auch die Sache, wofür man den Lohn bekommt, bezeichnen kann, so daß κομ. dann unserm: entgelten, ähnlich construirt wird. So auch hier. Τὰ διὰ τοῦ σώματος ist das im Leibe (während seiner Lebenszeit) gethane; πρὸς ἃ ἔπρ. wird nur erläuternd hinzugesetzt; endlich das εἴτε ἀγαθόν, εἴτε κακὸν kann sowohl auf κομίσηται, als auf ἔπρ., als auf beides zugleich bezogen werden.

11. Εἰδότες οὖν — πεφανερώμεθα.] Diese Worte werden gewöhnlich so erklärt: da wir also wissen, wie sehr der Herr zu fürchten (insofern er gerecht richten wird), so suchen wir Menschen zu gewinnen (für's Evangelium, oder auch: für uns, für eine gute Meinung über uns), Gott aber sind wir offenbar. Man beruft sich darauf, daß πείθειν Apostelgsch. 13, 43. 18, 4 von der Ueberredung zum Christenthum vorkomme. Allein dort leuchtet diese Bedeutung aus dem Zusammenhange ein; hier ist aber offenbar der Gegensatz zwischen: Menschen (man merke auf die Abwesenheit des Artikels vor ἀνθρώπους) und Gott, der so gar nicht heraustritt. Eben so wenig geschieht dies, wenn man πείθειν von einem (erlaubten) Ueberreden zu einer guten Meinung über sich, versteht. Darum glaube ich, daß die Stelle aus Gal. 1, 10 zu erklären ist, wo derselbe Gegensatz vorkommt: ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω, ἢ τὸν θεόν; und das πείθειν ἀνθρώπους gleich durch ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν dahin erklärt wird, daß es von einem unerlaubten, betrügerischen Ueberreden zu verstehen ist: „suche ich Menschengunst, oder Gottes Gunst?" Der Sinn unserer Stelle scheint demnach zu sein: da ich weiß, wie furchtbar das Gericht des Herrn, so kann ich freilich Menschen täuschen, Gott aber bin ich doch offenbar. Paulus will die Anklagen seiner Gegner

zurückweisen: diese sagten, er suche die Menschen sich auf unerlaubte Weise zu gewinnen: darauf antwortet er, was würde mir dies helfen? Menschen freilich könnte ich täuschen, Gott würde ich doch immer offenbar sein. Das Ganze ist also für: *εἰδότες οὖν τὸν φόβον τοῦ κυρίου, οἴδαμεν καὶ τοῦτο, ὅτι ἀνθρώπους μὲν πείθομεν, θεῷ δὲ πεφανερώμεθα* = scimus, nos, etiamsi hominibus persuadeamus, tamen deo bene cognitos esse. — *ἐλπίζω δὲ καὶ* u. s. w.] Doch nicht nur Gott, sondern auch Euch hoffe ich genau genug bekannt zu sein, um nicht dem Vorwurfe, als wolle ich (durch Selbstlob) mir Menschen gewinnen, zu unterliegen. So schließt sich unmittelbar das Folgende an:

12. *οὐ γὰρ πάλιν* u. s. w.] Denn nicht wollen wir uns mit unserm Lobe bei Euch empfehlen, wie man uns schon vorgeworfen hat (deshalb steht das *πάλιν*), sondern wir geben Euch nur Anlaß, Euch unser zu rühmen (zu *διδόντες* ist *ταῦτα λαλοῦμεν* oder dergl. hinzuzudenken, oder auch der erste Satz ist zu fassen, als wenn er lautete: *οὐ γὰρ γράφομεν ταῦτα πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάνοντες*. Win. 287). — *ἵνα ἔχητε.*] Entweder ist *τί*, oder aus dem Vorhergehenden *καύχημα* in der Bedeutung: Stoff zum Rühmen, zu supplieren. — *ἐν προσώπῳ καὶ οὐ καρδίᾳ*: specie, sed non re, dem Aeußern, nicht dem Innern nach. Vergl. 1 Sam. 16, 7. Andere, z. B. Zeger, weniger passend: qui inaniter in *conspectu hominum* gloriantur, vacui interim vera, quae in corde coram deo est, gloriatione.

13. *Εἴτε γὰρ ἐξέστημεν* u. s. w.] Einige haben das *ἐξέστημεν* auf die Zustände der Entzückung, dergleichen Cap. 12 vorkommen, beziehen wollen: allein man sieht durchaus nicht, wie diese hierher gehören sollen. Deshalb verstehen andere das Wort so, daß es das Rühmen bezeichne, welches er aus dem Sinne seiner Gegner einen Wahnsinn nenne: das *σωφρονεῖν* ist dann: bescheiden sein, sich nicht rühmen, und der Sinn des Ganzen nach Chrysostomus: *ἄν τέ τι, φησιν, μέγα φθεγξώμεθα (ἔκστασιν γὰρ τοῦτο καλεῖ, ὥσπεροῦν καὶ ἀλλαχοῦ* [11, 1. 17] *ἀφροσύνην) διὰ τὸν θεὸν τοῦτο ποιοῦμεν, ἵνα μὴ ὑμεῖς νομίζοντες ἡμᾶς εὐτελεῖς, καταφρονήσητε καὶ ἀπόλησθε. ἄν τε μέτριόν τι καὶ ταπεινόν, δι' ὑμᾶς, ἵνα μάθητε ταπεινοφρονεῖν.* Allein es ließe sich gar nicht erklären, warum Paulus

hier von einem Exempel, was er den Corinthern in der Bescheidenheit geben wolle, sprechen sollte. Etwas besser ist die Wendung, die Erasmus dieser Erklärung giebt: **si quid gloriatur Paulus, id non ad ipsius, sed ad Dei gloriam pertinet: si mediocria loquitur, id tribuit infirmioribus, quorum affectibus et capacitati se accommodat;** oder Emmerling: **si magnificentius de me iudico, dei caussa facio** (um den großen, von Gott erhaltenen Gaben Gerechtigkeit widerfahren zu lassen), **vestra autem, si tenuiter de me sentio. Respicit priori ad** *ὑπερβολὴν δυνάμεως θ.*, 4, 7, *ὑμῖν* **dicit, quod sperare poterat, fore, ut modestia Corinthios lucraretur.** Aber es bleibt auch so immer noch die Schwierigkeit, daß

a) nicht einleuchtet, was das zweite Glied *εἴτε σωφρονοῦμεν* im Context soll, warum Paulus hier seine Bescheidenheit überhaupt erwähnt, da er vielmehr dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden zu Folge sagen sollte, er rühme sich zum Nutzen der Corinther, in dieser Weise: wir sagen dies nicht, um uns zu empfehlen, sondern um Euch Anlaß zu geben, Euch unsertwegen gegen unsere Feinde zu rühmen; wir rühmen uns also nicht unsertwegen, sondern Gottes und Euretwegen.

b) daß 11, 1. 17 durchaus eine andere Ansicht der Sache veranlaßt. Dort nämlich nennt Paulus sein Rühmen selbst eine Thorheit und setzt ausdrücklich das *λαλεῖν ὡς ἐν ἀφροσύνῃ* dem *λαλεῖν κατὰ κύριον* entgegen.

Anderer Schwierigkeiten nicht zu gedenken. Der Fehler scheint darin zu liegen, daß man die Stelle versteht, als ob von zwei verschiedenen Zeiten die Rede sei, als ob Paulus wirklich zwei Fälle, in deren einem er sich rühme, in deren anderm er bescheiden spreche, einander gegenüberstelle, mit einem Worte, darin, daß man *εἴτε*, wenn man es auch durch **si** übersetzt, doch als **quoties** denkt: **quoties glorior, (toties) Deo glorior; quoties modeste loquor, (toties) vobis, in vestrum commodum loquor.** Diese Bedeutung hat aber das *εἴτε* hier gar nicht: es bezeichnet nicht verschiedene Facta, sondern verschiedene Seiten, Beurtheilungen desselben Factums, nämlich eben des Rühmens, von dem ja im ganzen Zusammenhange nur die Rede ist. Der Sinn ist also: nicht meinethalben

rühme ich mich: denn legt Ihr mir dieses Rühmen als Thorheit aus, so antworte ich: ich bin für Gott thöricht, ich gehe zu weit um Gottes Ehre; legt Ihr es mir aber als vernünftig aus (glaubt Ihr, daß ich nicht zu weit gehe, vergl. Röm. 12, 3: μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν), so will ich mich nur zu Eurem Vortheil gerühmt haben, so thue ich es nur, damit Ihr nicht von meinen Gegnern hinsichtlich meiner getäuscht werdet. Man muß wohl im Auge behalten, daß Paulus sich mit V. 13 nicht gegen seine Feinde, sondern gegen ein mögliches Mißverständniß von Seiten der Corinther selbst, die ihm (V. 12), verführt durch die Verläumdungen seiner Gegner, unterlegen könnten, er wolle sich durch das Selbstlob bei ihnen auf eine unerlaubte Weise empfehlen, vertheidigen will. Nicht zu diesem Zweck, sagt er, rühme er sich, sondern nur um ihnen eine Waffe gegen seine Gegner, die seinen Werth verkannten, durch die Darlegung dieses Werthes in die Hände zu geben. Paulus vertheidigt sich ja in den letzten Capp. des Briefes ganz ähnlich fortwährend gegen solche mögliche Mißverständnisse der Corinther selbst. — Uebrigens findet sich die Andeutung zu dieser hier gegebenen Auffassung unserer Stelle schon bei'm Chrysostomus in der Erklärung, die er als zweite aufführt, nur daß er den Dat. θεῷ, wie mich dünkt, unrichtig faßt. Seine Worte sind diese: εἰ μὲν μαίνεσθαί τις ἡμᾶς νομίζει, ἡμεῖς παρὰ τοῦ θεοῦ τὸν μισθὸν ἀπαιτοῦμεν, δι' ὃν ἐπὶ τούτοις ὑποπτευόμεθα· εἰ δὲ σωφρονεῖν ἡγεῖται, αὐτὸς ἀπολαυέτω τῆς σωφροσύνης ἡμῶν.

14. ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς, κρίναντας τοῦτο u. s. w.] τοῦ Χρ. scheint Gen. des Subj. zu sein; denn der Zusammenhang ist dieser: Unmöglich können wir unsern eigenen Ruhm suchen; denn daran hindert, davon hält uns zurück*) die Liebe Christi, wenn wir dies bedacht haben, daß, wenn Einer für alle gestorben ist, alle gestorben sind (nämlich sich selber) **). Aus dieser Stelle wird recht deutlich, wie das ὑπέρ zu verstehen ist. Wäre von einer solchen Stell-

*) Andere: denn es drängt, treibt uns.

**) Vergl. besonders Röm. 6, 3, und die Entwickelung bei Usteri S. 119 fgg. 221 u. s. w.

vertretung die Rede, bei welcher derjenige, für den sie stattfindet, nichts zu thun hätte, so würde Paulus etwas Widersinniges gesagt haben; dann könnte es nicht heißen: wenn Einer für alle gestorben ist, so sind alle gestorben, sondern der Nachsatz müßte sein: so brauchen die Andern **nicht** zu sterben. Allein der Tod Christi ist so innig mit dem Tode, in den das Subject eingehen muß, verknüpft, daß er für letzteres ohne dessen eigenen Tod gar nicht vorhanden ist. **An sich, objectiv,** kann der Tod Christi den Menschen nicht erlösen; seine Früchte kann sich der Mensch nur **im Glauben** (welches die **subjective** Seite ist), d. h. dadurch, daß er ihn in sich erneuert, aneignen. Dies fügt der Apostel auch selbst hinzu: *καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα* u. s. w.: und er starb für alle, damit die Lebenden nicht ferner sich selber lebten, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt ist, d. h. der Zweck (näher der Begriff) des stellvertretenden Todes Christi ist, daß dieser nicht **bei ihm selber** bleibt, sondern daß er die Gläubigen zu einem neuen Leben umwandelt. Die Folge hievon ist die, die der Apostel sogleich angiebt:

16. *ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα.*] Von da an, wo wir zum Christenthum bekehrt sind *), betrachten wir niemanden ferner nach dem Fleische, gleichsam: wir wollen von niemandem mehr etwas wissen seinem fleischlichen Leben nach, wir fragen bei niemanden mehr darnach, was er als Individuum, außerhalb Christo, ist; seine Selbheit ist ja gestorben, kann nicht mehr in Betracht kommen. Folglich — so geht alles wieder auf den Hauptzweck des Apostels — kann von gar keiner Ruhmsucht die Rede sein. Die Worte *κατὰ σάρκα* gehören also zum Verbum *οἴδ.*, indem sie die Art und Weise, gleichsam den Standpunkt der Betrachtung angeben. Eben so im Folgenden

εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν.] Ja wenn wir auch Christum selbst

---

*) *Τὸ νῦν* scheint hier im Gegensatz zu *τὸ πάλαι* zu stehen und den ganzen gegenwärtigen Zeitraum, nicht den Zeit**punkt** zu bezeichnen. *Ἀπὸ τοῦ νῦν* würde demnach heißen: seit diesem gegenwärtigen Zeitraume, d. h. so lange dieser Zeitraum da ist. Ein Analogon bildet die Redensart: *ἀπ' αἰῶνος*, Apostelgsch. 15, 18 und *ἀπὸ τῶν αἰώνων*, Eph. 3, 9. Col. 1, 26; *ἀπὸ τῶν γενεῶν* das.

einmal fleischlich betrachtet, wenn wir ihn und sein Reich ganz verkannt haben, so ist diese Betrachtungsweise jetzt verschwunden. Wahrscheinlich spricht Paulus von der Zeit, wo er als Jude außerhalb der Erkenntniß des Christenthums stand, fleischliche Hoffnungen vom Messias hatte und die Christen verfolgte. Man könnte freilich auch annehmen, Paulus spreche hier in der ersten Person Plur. im Namen aller Christen, da alle vor ihrer Bekehrung Christum nur mit fleischlichen Augen ansahen und die Herrlichkeit seines Reiches nicht begreifen konnten. Aehnlich spricht der Apostel öfter, z. B. Eph. 2, 1 fgg.

17. ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρ. u. s. w.] Das ὥστε bezeichnet wohl mehr die Folgerung aus V. 15, als aus V. 16. Denn unser V. 17 ist allgemeiner gesprochen, als 16. Will man indessen V. 17 unmittelbar als Folgerung aus V. 16 fassen, so scheint es besser, das Komma nach ἐν Χρ. zu streichen, und den Vers zu verstehen, so daß, wenn einer in Christo eine neue Creatur ist, das Alte (seine frühere Erkenntniß, Weltansicht) verschwunden ist. Von dieser neuen Schöpfung vergl. Gal. 6, 15. Eph. 2, 1—10, und ähnliche Stellen bei Usteri S. 225.

18. Τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ, u. s. w.] Diese Worte werden wieder hinzugefügt in Bezug auf den Hauptzweck des Apostels: alle diese Gnade haben wir aber Gott zu verdanken, folglich kann sich niemand selbst rühmen wollen. — Das ἡμᾶς scheint allgemein, das ἡμῖν dagegen vom Paulus allein verstanden werden zu müssen, letzteres, weil von der διακονία τῆς καταλλαγῆς, d. h. dem Amte der Verkündigung von der Versöhnung, die Rede ist. Freilich ist dieser Wechsel der Beziehung eines und desselben Pronomens in demselben Verse etwas auffallend; allein dieser Umstand scheint doch nicht zu berechtigen, das ἡμᾶς auf Paulus allein zu beziehen (wie einige wenige, z. B. Semler, thun), da die ganze Redensart τοῦ καταλλ. ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Ἰ. Χρ. einen allgemeinen Charakter hat. Auch giebt der folgende Vers eine Analogie, wo ebenfalls erst im Allgemeinen von der Versöhnung der Welt durch Christum, dann von der Uebertragung des Amtes, diese zu verkündigen, die Rede ist.

19. ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χρ. κόσμον καταλλάσ-

σων ἑαυτῷ u. s. w.] Dieser Vers giebt die genauere Bestimmung zum vorhergehenden, welche durch ὡς ὅτι, wie sonst oft durch γάρ, eingeführt wird. Es würde dazu auch ὡς oder ὅτι allein hinreichen: das ὡς scheint indessen doch nicht ganz müssig zu sein, sondern die Gedankenverbindung diese: V. 18 — der uns gegeben hat das Amt der Versöhnung. Der Versöhnung, sage ich: nämlich weil Gott u. s. w. (Vergl. übrigens Winer S. 488).

Einige nehmen nun das θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ für sich und κόσμον καταλλάσσων, so wie μὴ λογ. als Apposition: so z. B. Luther: Denn Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber und rechnet ihnen ihre Sünden nicht zu. Allein es lag nicht im Zweck des Paulus, hier zu sagen, Gott sei in Christo gewesen, sondern das Wort καταλλάσσων muß offenbar mehr hervortreten, da in diesem Verse eben die weitere Bestimmung zu der V. 18 vorkommenden καταλλαγή gegeben werden soll. Daher nimmt man das ἦν καταλλάσσων besser zusammen, statt κατήλλασσε (Winer S. 294). Allein es fragt sich nun weiter, warum Paulus wohl hier diese periphrastische Form genommen hat. Irre ich nicht, so kann uns darauf der Gebrauch des Imperf. ἦν führen, auf den überhaupt die Ausll. an unserer Stelle nicht genug geachtet haben. Das Imperfectum ist allemal relativ, muß stets die Gleichzeitigkeit irgend eines Geschehens mit einem andern ausdrücken. Es muß hier also etwas besonderes ausgedrückt werden sollen: sonst hätte Paulus den Aor. κατήλλαξεν, wie V. 18. καταλλάξαντος, gewiß beibehalten (vergl. Col. 1, 21). Die zwei Handlungen nun aber, die als gleichzeitige gesetzt werden sollen, sind: das Versöhnen und das Nichtanrechnen: Gott versöhnete in Christo die Welt mit sich selber, indem, insofern, dadurch daß er ihnen ihre Sünden nicht zurechnete. Das μὴ λογιζόμενος ist also nicht als Apposition, sondern als Prädicat zu dem καταλλάσσων zu fassen, es ist diesem nicht bloß beigefügt, sondern coordiniert. Damit nun dies desto besser hervortrete, scheint der Apostel die beiden Participien καταλλ. und λογιζ. neben einander gestellt und deshalb also die Form κατήλλασσεν in ἦν καταλλάσσων aufgelöst zu haben.

Was nun den Paulinischen Begriff der καταλλαγή selbst betrifft, so kann dieser nicht anders, als in einer zusammenhängenden Darstellung der ganzen Paulinischen Erlösungstheorie

entwickelt werden. Denn die vielen einzelnen Bestimmungen, die in der letztern vorkommen, als: νόμος, ἁμαρτία, θάνατος, ζωή; ἔργα, πίστις, δικαιοσύνη; ἀπολύτρωσις, ἄφεσις ἁμαρτιῶν u. s. w. dürfen nicht bloß **für sich** betrachtet werden, sondern als Vorstellungen, welche den **Momenten** der Idee entsprechen. Betrachtet man sie so, dann wundert man sich so wenig darüber, daß sie sich gegenseitig widersprechen und aufheben, daß man vielmehr einsieht, es **kann** nicht anders sein. Denn die Momente selbst, deren Analoga jene Vorstellungen sind, widersprechen sich und wären nicht Momente, wenn sie dies nicht thäten. Diese Widersprüche können auf dem Felde des abstracten Verstandes nicht gelöst werden: für diesen muß es ein ewiges Problem bleiben, wie Gott auf der einen Seite **streng gerecht** sein, und auf der andern Seite die Sünden **vergeben** kann, und zwar um des **Glaubens an Christum** willen, so daß der Mensch durch diesen Glauben gerecht wird **ohne** die Werke. Somit müssen jene Paulinischen Dogmata entweder als unbegreiflich angesprochen werden, oder man wird mit Nothwendigkeit in das Gebiet der Philosophie gedrängt, und zwar zunächst der philosophischen Dogmatik und Religionsphilosophie. Darum muß es hier genügen, auf **zusammenhängende** Darstellungen des Gegenstandes zu verweisen, also zunächst auf Usteri's Werk, wo vorzüglich von S. 103 an über die καταλλαγή gesprochen wird; sodann, was die rein dogmatische und religionsphilosophische Entwickelung der Versöhnung und Nichtzurechnung der Schuld betrifft, auf Marheineke's Dogmatik S. 229 fgg., Rosenkranz Encykl. S. 41 fg. und Hegels Vorless. über Religionsphil., Bd. II, S. 247 fgg.

Καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς.] Diese Worte werden wieder sehr verschieden gefaßt. Einige, wie z. B. Luther, welcher übersetzt: und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung, nehmen sie als weitere Bestimmung der Art und Weise, wie die καταλλαγή vor sich ging, also parallel mit dem μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς u. s. w. Bei dieser Auffassung ist ἐν ἡμῖν **unter uns Christen** überhaupt und bezeichnet so dieselben, die kurz vorher mit αὐτοῖς (dies wieder per synesin auf κόσμος zu beziehen) bezeichnet wurden; λόγος kann entweder als Verkündigung der Lehre, (er gründete

unter uns, die V. d. L.) oder metonymisch als das durch jene Lehre gegründete Institut, als der neue Bund, erklärt werden. Bemerkenswerth ist auch noch eine von Wolf in den curis S. 614 mitgetheilte Auslegung Wilh. Ernst Trillers, welcher die Redensart τίθεσθαι λόγον ganz streng durch inire rationem, Rechnung machen, erklärt, so daß wir das Bild eines Gläubigers hätten. Er übersetzt die Stelle Lateinisch: **Deus — nostra delicta nobis non imputavit, sed calculum seu rationem reconciliationis nobis posuit**, und Deutsch: Er hat unsere Sünden abgeschrieben, hingegen seine Versöhnung auf unsere Rechnung geschrieben, oder: er hat unsere Sünden uns abgerechnet, und uns hingegen seine Versöhnung zugerechnet.

Allein beide Erklärungen haben die gemeinschaftlichen Schwierigkeiten

a) daß man nicht sieht, warum Paulus von dem αὐτοῖς sogleich auf ἡμῖν übergehen sollte, wenn mit beiden Worten dieselben Personen bezeichnet würden.

b) daß sich der folgende Vers ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν nicht gut anschließt.

c) daß der Parallelismus mit dem vorhergehenden Verse vernachlässigt wird.

d) daß sich der Gebrauch des Part. Aor. θέμενος, im Vergleich zu καταλλάσσων und λογιζόμενος nicht wohl erklärt.

Daher scheint es besser, anzunehmen, daß die Worte θέμενος — καταλλαγῆς die Uebertragung des Amtes, jene Versöhnung zu verkündigen, bezeichnen, und ἐν ἡμῖν auf den Apostel geht. Der Sinn ist dann: und in unsere Hände die Verkündigung von der Versöhnung legte. Theodoret: ἐδωρήσατο τῶν ἁμαρτημάτων τὴν ἄφεσιν, καὶ ἡμᾶς ὑπηρέτας τῆς εἰρήνης ἐχειροτόνησεν. So haben wir in diesen Worten καὶ θέμ. u. s. w. die Parallele zu καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς κατ. V. 18, und V. 20 schließt sich vortrefflich an. Nur eine Schwierigkeit, wie man sich nicht verhehlen darf, bleibt noch. Es ist der Gebrauch des Part. θέμενος statt des Ind. ἔθετο, den man erwarten sollte. Denn Paulus kann doch nicht wohl sagen: Gott versöhnte die Welt mit sich in Christo, indem er ihnen ihre Sünden nicht anrechnete, und — uns zu Verkündern dieser Lehre machte, oder, was man

wohl bemerken muß, vielmehr, da nicht τιθέμενος, sondern θέμενος steht, uns zu Verkündern dieser Lehre gemacht hatte *). Wolf meint freilich: scriptoribus sacris receptum est, ut doctrinam de morte Christi, tanquam expiatoria et conciliatoria, *coniungant cum beneficio divino praeconii evangelici, de ea ad homines perferendi.* Ita Paulus Eph. 4, quum *captivatam* per mortem et triumphatam per resurrectionem *captivitatem* spiritusque sancti donationem v. 8 commemorasset, v. 11 institutionem ministerii subiungit. Allein theils läßt sich jene Stelle (wie auch Luc. 24, 46. 47) nicht gut vergleichen, theils müßte ἐν ἡμῖν auf die Apostel überhaupt gehen, da doch Paulus in unserm Abschnitte immer zunächst von sich spricht, theils bleibt der Aor. θέμενος immer unerklärt, da man, analog mit καταλλάσσων und μὴ λογιζόμενος vielmehr τιθέμενος erwarten sollte. Daher glaube ich, daß das Part. hier wieder, wie oben V. 12 διδόντες, aus einer kleinen Abnormität der Construction zu erklären ist, indem nämlich der Apostel durch die vorhergehenden Participia καταλλ. und μὴ λογιζ. verleitet wurde, da wo er eigentlich das verb. finit. ἔθετο setzen sollte, θέμενος zu setzen.

20. ὑπὲρ Χρ.] Wahrscheinlich: an Christi Statt. Vergl. Winer S. 329. Eben so auch V. 20, wo es jedoch einige als Beschwörungsformel: per Christum! nehmen.

21. καταλλάγητε τῷ θεῷ. Luther und de Wette: lasset Euch versöhnen mit Gott. Der Mensch kann, wenn das Werk des Geistes zu Stande kommen soll, nicht unthätig dabei sein; das Wesen, der Grund der Versöhnung ist freilich in Gott, ὁ θεὸς καταλλάσσει, aber der Mensch muß sie thätig entgegen-

---

*) Auch bei den Profanscribenten ist man meines Erachtens noch immer, auch in den neuesten Commentaren, viel zu freigebig mit der Annahme der Setzung des Part. Aor. für das des Präsens: das bekannte Gesetz, Buttm. mittl. Gr. §. 137, b vergl. mit 144, Anm. 7, läßt sich in eben so weit durchführen, als im Lat. nicht das plusqpf. für das impf. stehen kann. Doch dem sei, wie ihm wolle, an unserer Stelle, wo unmittelbar wirkliche Partt. Präs. voraufgehen, würde es jedenfalls sehr hart sein, θέμενος geradezu für τιθέμενος zu nehmen.

nehmen, sich hingeben, ὁ ἄνθρωπος καταλλάσσεται. Vergl. Usteri S. 108, und unsere Anm. zu 1 Cor. 2, 10 S. 28.

τὸν γὰρ μὴ γνόντα u. s. w.] Der Zusammenhang: Gottes Wohlthat in Christo ist so groß, daß Ihr sie unmöglich abweisen könnt: denn (nämlich) er hat den, u. s. w. — Das μή, auf welches Winer S. 400 die Bemerkung anwenden zu können glaubt, daß die Griechen oft, wo sie recht entschieden und unbedingt verneinen wollen, μή setzen, erklärt sich, wie mich dünkt, ganz leicht dadurch, daß man annimmt, Paulus wolle den Standpunkt vom Geiste Gottes aus bezeichnen, deus eum, qui non novisset (οὐ γν. wäre: qui non noverat) peccatum, fecit u. s. w. *). — ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα—ἐν αὐτῷ.] Diese Worte klären sich vorzüglich durch die Parallelstellen Röm. 8, 3. 4 und Gal. 3, 13. 14 auf. Nach den Worten an ersterer Stelle: ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας könnte man freilich (wie auch geschehen) **) auf die Meinung kommen, es sei von der Menschwerdung Christi, von der Annahme des sündhaften Fleisches die Rede: allein Paulus läßt die eigentliche Rechtfertigung nicht von ihr, sondern von dem, freilich nur durch sie möglichen, Tod Christi für die Sünden der Menschen abhängen. Daher scheint es besser, das ἁμαρτίαν ἐποίησεν durch die folgenden Worte der Stelle des Römerbriefes: κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί und durch das γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα im Galaterbriefe zu erläutern. Die Meisten erklären deßhalb ἁμαρτία geradezu durch: Sündopfer und vergleichen das Hebr. אָשָׁם, welches sowohl die Schuld, als das Opfer für die Schuld bedeutet. Allein mit Recht bemerkt Calvin: Tritum est illud, peccatum vocari hostiam peccati expiatricem, qua ratione etiam Latini eam piaculum dicunt et hanc phrasin hoc loco et alibi ab Hebraeis mutuatus est Paulus, quibus אשם tam piaculare est sacrificium, quam delictum vel crimen. Verum

---

*) Sollte sich nicht auch die von Winer angeführte Stelle Jac. 1, 5 dadurch erläutern lassen, daß man den Standpunkt vom Geiste des Bittenden aus nimmt: roget a deo, qui (quippe qui) omnibus largiatur, ac non exprobret.

**) Auch Usteri S. 210 scheint dieser Auffassung nicht abgeneigt.

tam significatio huius vocis, quam tota sententia melius intelligetur ex comparatione utriusque antitheti. Peccatum hic iustitiae opponitur, quum docet Paulus nos iustitiam dei esse factos, eo quod Christus factus sit peccatum. Iustitia hic non pro qualitate aut habitu, sed pro *imputatione* accipitur, eo quod accepta nobis fertur Christi iustitia. Quid e converso peccatum? reatus quo in dei iudicio obstringimur, sicuti autem in victimam reiiciebatur olim maledictio hominis, ita Christi damnatio, nostra absolutio fuit, ac livore eius sanati sumus. Auch kann man nicht so geradezu sagen, das abstr. *ἁμαρτία* stehe für das concr. *ἁμαρτωλός*: es ist eben nicht ohne Bedeutung, daß ein Abstractum steht; Gott hat ihn nicht zum Sünder gemacht, sondern als Sünder behandelt, die Sünde der Welt auf ihn gelegt; so auch umgekehrt: *ἵνα ἡμεῖς γινώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ* (über den Gen. vergl. die Anm. zu 1, 12) *ἐν αὐτῷ*: Quomodo iusti coram deo sumus? qualiter scilicet Christus fuit peccator. Personam enim nostram quodammodo suscepit, ut reus nostro nomine fieret, et tamquam peccator iudicaretur, non propriis, sed alienis delictis, quum purus foret ipse et immunis ab omni culpa, poenamque subiret nobis, non sibi debitam. Ita scilicet nunc iusti sumus in ipso: non quia operibus propriis satisfaciamus iudicio dei, sed quoniam censemur Christi iustitia, quam fide induimus *ut nostra fiat*. Ideo particulam *ἐν* retinere malui, quam eius loco vertere *per:* melius enim quadrat menti Paulinae illa significatio. Calvin. Man muß diese Worte jedoch nicht mißverstehen: Calvin will dem Paulus nicht etwa die Lehre zuschreiben, daß die Christen nicht wirklich gerecht seien: sie sind es, aber nur nicht für sich, in sich, sondern durch Christum, in Christo, Gott rechnet ihnen den Glauben zur Gerechtigkeit an. So auch Beza: Iusti apud deum, et quidem iustitia non nobis inhaerente, sed quae, quum in Christo sit, nobis per fidem a deo imputatur. Ideo enim additum est: *ἐν αὐτῷ*. Sic ergo sumus iustitia dei in ipso, ut ille est peccatum in nobis, nempe ex imputatione. Libet autem hic ex Augustino locum insignem exscribere, velut istius commentarium plenissimum. Sic ergo ille Serm. 5 de verbis apostoli: *deus pater eum, qui non noverat peccatum* (nempe

Iesum Christum) *peccatum effecit*, *ut nos simus iustitia dei* (non nostra) *in ipso* (non in nobis). His adde Phil. 3, 9.

Wenn wir nun läugnen, daß *ἁμαρτία* geradezu durch Sündopfer übersetzt werden kann, so soll damit doch keineswegs geläugnet werden, was Usteri S. 111 läugnen will, daß der Paulinischen Versöhnungslehre „die Idee eines Opfers, welches den Zorn Gottes versühnt habe," zum Grunde liege. Wenn wir auch das Wort Opfer nicht urgieren, und die Stellen 1 Cor. 5, 7, Ephes. 5, 2, und sogar Röm. 3, 25 ganz wie Usteri erklären wollen (obgleich sich wohl noch manches einwenden ließe): so drängen doch die Stellen vom Zorne Gottes, z. B. Röm. 5, 9. 1 Thess. 1, 10. Ephes. 2, 3, immer auf jene Vorstellung hin. Freilich muß man, wenn der Tod Christi als stellvertretender Opfertod betrachtet und dargestellt werden soll, nicht den schlechten Begriff des Opfers, nach welchem es ein äußerliches bleibt, zum Grunde legen, sondern den wahren Begriff, auch des heidnischen und Jüdischen, Opfers festhalten, nach welchem die Vernichtung des liebsten Besitzes (der irdischen Güter: Früchte, Vieh u. s. w.) nur die äußere Darstellung des innern Opfers ist, d. h. der Vernichtung der Selbstheit, die täglich und stündlich sterben soll. Nur wenn wir das Opfer so betrachten, ist der Tod Christi die „Wahrheit" der heidnischen und Jüdischen Opfer; es fällt dann von selbst die unwürdige Vorstellung eines Handelns mit Gott, eines Kaufpreises weg. Genau besehen, giebt auch Usteri S. 117 fg. dies zu: es käme nur auf eine Verständigung über den Ausdruck: Opfer, an.

Capitel VI.

1. Am Schlusse des vorigen Cap. hatte der Apostel gesagt, er sei Verkündiger der Versöhnung und ermahne sie, die Versöhnung anzunehmen. Jetzt aber fügt er hinzu, daß es nicht genug sei, das Evangelium anzunehmen, sondern daß sie auch dem gemäß leben sollen, damit sie es nicht umsonst angenommen haben. Und zwar vermahne er sie dazu so, daß er

nicht etwa selbst seinen Vorschriften nicht gemäß lebe (V. 3); sondern er bestrebe sich stets, gar keinen Anstoß zu geben, damit er desto mehr Recht habe, als Ermahner aufzutreten (vergl. 1 Cor. 9, 26. 27). Er schildert deshalb von V. 4—10 seine Bestrebungen und Leiden für's Evangelium, welche Verse den doppelten Zweck zu haben scheinen, einmal, negativ, die Beschuldigung, als dürfe er jene Ermahnungen nicht geben, abzuwehren, sodann, positiv, sich als Muster vorzustellen.

Das σύν in συνεργοῦντες bezieht Fritzsche II, 95 mit andern Ausll. darauf, daß Paulus Mitarbeiter Gottes und Christi ist, und vergleicht 1 Cor. 3, 9: θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί. Allein dort steht eben θεοῦ dabei, und 1 Cor. 16, 16 (welche Stelle man vielleicht noch vergleichen könnte), wo συνεργῶν absolut gebraucht ist, steht das σύν gewiß in Bezug auf die übrigen Arbeiten im Dienste des Herrn. Darum möchte ich an unserer Stelle das fragliche Wort lieber mit der Vulg. durch adiuvantes erklären und auf die Thätigkeit des Apostels, durch welche er ermahnend und treibend das christliche Leben der Corinther fördert, beziehen. Er verkündigt nicht bloß das Evangelium und läßt die Corinther dann allein stehen, sondern ist auch ferner mit ihnen zugleich für ihr Heil thätig, indem er ihnen mit Ermahnungen als Erzieher zur Seite steht.

2. λέγει γάρ· καιρῷ δεκτῷ u. s. w.] Der Zusammenhang: laßt die Zeit der Gnade nicht unbenutzt dahingehen indem Ihr dahinlebt, als ob sie noch nicht da wäre, sondern nehmt sie wohl in Acht. Denn die Weissagung des A. T. ist erfüllt u. s. w. Die Stelle καιρῷ — ἐβοήθησά σοι ist aus Jes. 49, 8 genau nach den LXX entnommen und hier auf das Volk des neuen Bundes, auf den Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ angewandt.

3. ἐν μηδενί könnte man nehmen für: apud neminem. Allein die Analogie mit ἐν παντί V. 4 macht es rathsamer, das Wort durch nulla in re zu erklären.

4. ὡς θεοῦ διάκονοι: es könnte auch διακόνους heißen; doch giebt auch das διάκονοι einen guten Sinn, nämlich: wie Diener Gottes (sich darstellen, empfehlen) müssen, wie es Dienern Gottes geziemt. — Ueber ἑαυτούς Winer S. 132, Anm.

6. ἐν γνώσει.] Wahrscheinlich: in einer Verkündigung des Evangeliums, die eine tiefere Einsicht in das Wesen des

Christenthums verräth und bei andern befördert. — ἐν πνεύματι ἁγίῳ.] In Erweisung des H. G., dadurch, daß ich beweise, der H. G. sei in mir thätig. Möglich wäre es, daß Paulus mit diesen Worten besondere χαρίσματα meinte: allein besser scheint es doch, mit Calvin anzunehmen, daß er genus und species durch einander stellt; so auch gleich im Folgenden: ἐν δυνάμει θεοῦ, wo ebenfalls etwas ganz Allgemeines: in Erweisung der Macht Gottes in mir (vergl. 4, 7) ausgesprochen ist. Solche ungeordnete Aufzählungen, in denen Allgemeines und Besonderes, Verwandtes und Fremdartiges kühn zusammengebracht wird, finden sich öfter bei'm Paulus (z. B. 1 Cor. 3, 22. Röm. 8, 38. 39) und sind von der größten Gewalt, da sie die Unangemessenheit der Worte zu der Größe und dem Umfange des bezeichneten Gegenstandes recht lebendig vor die Augen stellen.

7. διὰ τῶν ὅπλων τῆς δικαιοσύνης τῶν δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν.] Das Bild ist von den Trutz- (τὰ δεξιά) und Schutzwaffen (τὰ ἀριστερά) hergenommen. Ἡ δικαιοσύνη scheint hier überhaupt Rechtschaffenheit, Unsträflichkeit zu bezeichnen; vergl. Röm. 6, 13. Eph. 5, 9. 6, 14. Im Bewußtsein dieser Rechtschaffenheit kann der Apostel es sowohl wagen, die Bösen anzugreifen, als sich gegen ihre Angriffe getrost vertheidigen.

8. διὰ δόξης καὶ ἀτιμίας.] Am leichtesten ist es, das διά mit: während, bei zu übersetzen. So de Wette, und ähnlich Beza: διά **hoc in loco non significat instrumentalem causam, sed ita accipitur, ut quum dicimus: per campos, et per urbem incedere. Describit enim veluti iter difficillimum quo ad victoriam pervenit.** Doch könnte man auch (wegen der Analogie mit dem vorhergehenden: διὰ τῶν ὅπλων) den Begriff des Mittels festhalten: sowohl Ehre als Schmach (letztere, insofern er sie muthig und geduldig erträgt) müssen zur Empfehlung des Apostels beitragen.

ὡς πλάνοι, καὶ ἀληθεῖς u. s. w.] Sehr gut setzt Emmerling den Sinn dieser und der folgenden Worte auseinander: **praesto me verum dei ministrum, quomodocunque aliis de me videatur, honorifice de me statuant, nec ne. Et mire profecto falluntur famae meae obtrectatores. Nam ille ego, qui fallax,**

vilis, intermortuus, moerore consumptus, pauper inopsque habeor, doctor exsto veritatis, nobilis, sospes, hilaris, alios augens, dives et ipse. Nur in der Erklärung des ὡς scheint er zu irren, wenn er meint: ὡς et hic, ut 2, 17, de iis, quae sententia aliqua et opinione proficiscuntur. Scilicet adversariorum iniquo iudicio per totum locum opponit vera divini legati in se documenta. Allein dies thut er nicht vermittelst des ὡς, sondern durch den ganzen Zusammenhang: das ὡς gehört nicht bloß zum ersten Gliede, sondern allemal zu beiden als einem Ganzen, und dient dazu, die Beziehung auf das συνιστῶντες V. 4 anzudeuten, in dieser Weise: (wir empfehlen uns), insofern wir, Betrüger (nach der Meinung der Gegner), doch wahrhaft sind, erfunden werden. Das Verkehrte in der Meinung der Gegner wird also nicht durch ὡς angedeutet, sondern muß anderweitig, aus dem Zusammenhange, einleuchten. So schreibt Paulus öfter; 1 Cor. 1, 25 bezeichnete τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ das, was als schwach in Gott erscheint; 2 Cor. 10, 1: ἐγώ, ὃς κατὰ πρόσωπον μὲν ταπεινὸς ἐν ὑμῖν, ἀπὼν δὲ θαῤῥῶ εἰς ὑμᾶς, ist ebenfalls: nach der Meinung meiner Gegner, hinzuzudenken.

9. ὡς ἀγνοούμενοι, καὶ ἐπιγινωσκόμενοι.] De Wette: als Verkannte, und doch erkannt. Allein das ἀγν. möchte noch eigentlicher erklärt werden, wenn man übersetzt: als (nach der Meinung meiner Gegner) unbekannte (homines ignoti, ignobiles), aber doch (Gott und den Guten) wohl bekannte. — καὶ ἰδοὺ ζῶμεν.] Mit herrlicher Lebendigkeit durchbricht Paulus hier die Construction (statt καὶ ζῶντες), man möchte sagen, die Rede selbst malt durch diese Durchbrechung aus, was bezeichnet werden soll, das Unerwartete. — ὡς παιδευόμενοι, καὶ μὴ θανατούμενοι.] Vielleicht nach Psalm 118, 18.—

10. ὡς πτωχοί, πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες.] insofern wir, für arm gehalten (weil wir keine irdischen Güter haben), doch viele (an himmlischen Gütern) reich machen. — ὡς μηδὲν ἔχοντες.] Ueber das μή in μηδέν vergl. die Anm. zu 1 Cor. 1, 28. — καὶ πάντα κατέχοντες.] Wir besitzen alles, da wir Gott und Christum haben. Vergl. Matth. 5, 5. 10. 6, 33. —

11. Τὸ στόμα — πεπλάτυνται.] Die ganze herrliche

Rede von V. 4—10 war durch den Wunsch des Apostels, den Corinthern so rein als möglich zu erscheinen und ihnen sein Beispiel vorzustellen, veranlaßt; in der Begeisterung für die Herrlichkeit seines Amtes, welches ihn selbst in den schmählichsten Leiden mit Ehren krönt, und in dem lebendigen Bewußtsein, diesem Amte alle seine Kräfte zu widmen, hatte er seinen Worten freien Lauf gelassen und sein ganzes Herz vor den Corinthern ausgeschüttet. Dies giebt ihm Gelegenheit, abermals sein inniges Verhältniß zu ihnen zu erwähnen, und sie zu bitten, ihn eben so in ihr Herz aufzunehmen, wie er sie in dem seinigen trage. Wenn so die Liebe beiderseitig ist, werden sie auch seinen Ermahnungen desto mehr Gehör geben; so bereitet sich der Apostel den Weg, wieder auf die letzteren, die er V. 1 und 2 begonnen hatte, die aber von V. 3 bis 10 unterbrochen waren, zurückzukommen. V. 14 fgg.

Dies der Zusammenhang und Gang der Paulinischen Rede. Was das Einzelne betrifft, so bedeuten die Worte *τὸ στόμα ἡμῶν ἀνέῳγε πρὸς ὑμᾶς* wohl nicht bloß, wie Fritzsche will, haec ad vos locutus sum, so daß der Sinn des Ganzen wäre (II, 108): Dixi ad vos: animus meus est amoris plenus, h. e. quod vobis dixi, eiusmodi est, ut inde me vos amare appareat, sondern es liegt gewiß der Nebenbegriff der Offenheit (wenn auch nicht gerade der Freimüthigkeit) in der Redensart. Denn es muß doch ein besonderer Grund vorhanden sein, warum Paulus gerade sie gewählt hat, und auf diesen weisen sowohl die folgenden Worte: *ἡ καρδία ἡμῶν πεπλάτυνται*, als auch die Grundbedeutung der Worte (mein Mund hat sich geöffnet, steht offen) hin. An sich drückt freilich *ἀνοίγειν τὸ στόμα*, wie Fritzsche richtig bemerkt, nur aus entweder: anfangen zu reden, oder: reden. Allein der Zusammenhang lehrt doch allemal, warum gerade diese bedeutsamere und längere Formel gebraucht ist. An unserer Stelle, wie so häufig, ist der Grund kein anderer, als der Zweck, den Gegensatz zur Verschlossenheit (dem Schließen des Mundes, also dem Schweigen) recht scharf auszudrücken (vergl. Ezech. 33, 22). Paulus will also sagen: Mein Mund hat sich (durch den freien Erguß der Rede V. 4—10) gegen Euch geöffnet, mein Herz ist weit geworden, so daß Ihr darin vollen Raum habt. Die

letztern Worte: ἡ καρδία ἡμῶν πεπλ. können nicht, wie die meisten wollen, die Liebe des Paulus zu den Corinthern im Allgemeinen bezeichnen, sondern müssen, da sie parallel mit ἀνέῳγε stehen, auf die Erweiterung des Herzens durch die obige Rede V. 4—10 sich beziehen. Durch die Aufzählung dessen, was er im Dienste der Corinther gethan, ist sein Herz noch weiter geworden, d. h. seine Liebe noch gemehrt (Chrys.: καθάπερ γὰρ τὸ θερμαῖνον εὐρύνειν εἴωθεν, οὕτω καὶ τῆς ἀγάπης ἔργον τὸ πλατύνειν ἐστί· θερμὴ γάρ ἐστιν ἡ ἀρετὴ καὶ ζέουσα. αὕτη καὶ τὸ στόμα ἀνεπέτασε Παύλου καὶ τὴν καρδίαν ἐπλάτυνεν). Denn je mehr die Liebe gethan hat, desto mehr will sie thun.

12. Οὐ στενοχωρεῖσθε ἐν ἡμῖν.] Ihr findet in meinem Herzen keine Engen vor, d. h. ich bin nicht engherzig in meiner Liebe gegen Euch, drücke und presse Euch nicht. στενοχωρεῖσθε δὲ ἐν τοῖς σπλάγχνοις ὑμῶν.] Man sollte eigentlich erwarten, daß statt στενοχωρεῖσθε, στενοχωρούμεθα stünde. Allein Paulus wendet das Bild etwas anders, was sich auch im Deutschen so ausdrücken läßt: Ihr habt (findet) keine Engen in uns, wohl aber habt (hegt) Ihr Engen in Eurem Innern (so daß ich nicht hinein kann). Es braucht übrigens kaum erwähnt zu werden, daß Paulus hier zu andern Individuen redet, als zu denen er im ersten Cap. geredet hatte und mit denen er sich ganz verbunden wußte. Schon Grotius bemerkt: dicit autem hoc Corinthiis non omnibus: sed quibusdam. Wie im ersten Briefe in anderer Beziehung, finden wir auch hier eine aus sehr verschieden Gesinnten bestehende Gemeinde, und der Apostel redet bald mehr zu diesen, bald zu jenen.

13. Τὴν δὲ αὐτὴν — ὑμεῖς.] Diesen Vers erklärt sehr richtig Fritzsche II, 109—117. Was zuerst den Acc. τὴν ἀντιμισθίαν betrifft, so ist er ohne Ellipse gleich zu πλατύνθητε zu ziehen, in dieser Weise: animum vestrum extendite in remunerationem, i. e. ut vos amorem meum remuneremini. Vergl. Winer S. 186. Ueber αὐτὴν sagt Fritzsche: nullus dubito, quin P. hic duas has et *eiusdem rei* et *remunerationis* notiones, quam utramque proprie seorsim eloqui debebat, per attractionem in unum coëgerit, dicens pro sua in cogitando celeritate

τὴν δὲ αὐτὴν ἀντιμισθίαν pro τὸ δὲ αὐτὸ, ὅ ἐστιν ἀντιμισθία, πλατύνθητε: animum vestrum explicate ad eandem remunerationem, pro: ad eandem rem [amorem], in qua cernitur remuneratio.

14. Μὴ γίνεσθε u. s. w.] Der Apostel kommt nun wieder auf die V. 1 u. 2 gegebenen Ermahnungen zurück. Da es dort ganz allgemein heißt, sie sollen streben, nicht die Gnade Gottes umsonst erhalten zu haben, so scheint es am besten auch hier die Vorschriften des Apostels so allgemein wie möglich zu nehmen und die Worte nicht bloß, wie viele wollen, von der Theilnahme an den Götzenopfern zu verstehen, sondern überhaupt von einem theilweisen Zurücksinken in's Heidenthum (in der Lehre oder im Wandel oder in beiden), veranlaßt durch das Zusammenleben mit den Heiden. Die Unangemessenheit und Verderblichkeit des letztern stellt der Apostel vor unter dem Bilde des Ziehens zweier ungleichen (ἑτερόζυγος, 3 Mos. 19, 19. LXX) Thiere unter demselben Joche *). Andere glauben, daß das Bild von einer ungleichen Wage hergenommen sei; Theophylakt: οὐκ εἶπε, μὴ συναναμίγνυσθε, ἀλλά, μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες, τουτέστι, μὴ ἀδικεῖτε τὸ δίκαιον, ἐκκλινόμενοι καὶ προσκείμενοι οἷς οὐ θέμις. Τὸ γὰρ ἑτεροζυγεῖν ἐπὶ ζυγοῦ ἀδίκου λέγεται, ὅταν ἡ μία πλάστιγξ βαρῇ. — Eine andere Auslegung endlich, nach welcher bloß von ungleichen Ehen die Rede ist (vergl. die angezogene Stelle des Leviticus), scheint deshalb unpassend, weil der Gegenstand zu speciell ist. — τίς δὲ κοινωνία.] Ueber das δέ Winer S. 371. —

15. Βελίαρ.] Die rec. ist Βελίαλ (so auch Lachm.), nach dem Hebr. בְּלִיַּעַל, eigentlich Verderben, Schlechtigkeit, hier personificiert: der Satan.

16. ὑμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ.] Vergl. 1 Cor. 3, 17. 6, 19. — καθὼς εἶπεν ὁ θεός· ὅτι u. s. w.] Die ersten Worte:

---

*) Grotius u. A. nehmen ἑτεροζυγεῖν bloß für ὁμοζυγεῖν. Est alteram partem iugi trahere, i. e. idem iugum subire. Allein das ἕτερος kann sehr gut seine Kraft behalten, wenn man mit Winer (S. 181) annimmt, „Paulus habe concis geschrieben und den Dativ mehr dem Gedanken, als den Worten angepaßt; offenbar wollte er sagen: μὴ γίν. ἑτερ. καὶ οὕτως ὁμοζυγοῦντες (συζυγ.) ἀπίστοις, laßt Euch nicht in fremdes Joch, d. h. nicht mit den Ungläubigen in's gleiche Joch, spannen."

ὅτι ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς sind aus 3 Mos. 26, 11 entnommen, die andern ebendaher V. 12.

17. Frei und mit Umstellungen aus Jes. 52, 11 entlehnt. Die Worte: *καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἅπτεσθε* (welche dort vor ἐξέλθατε u. s. w. stehen) beziehen die Meisten auf das von Paulus verbotene Essen des Opferfleisches; es scheint aber allgemeiner gefaßt werden zu können: rührt nichts unreines an, habt nichts mit dem Heidnischen zu schaffen. Vergl. 7, 1. — *κἀγὼ εἰσδέξομαι ὑμᾶς.*] Diese Worte sind wahrscheinlich eben daher V. 12 entlehnt: im Heb. steht וּמְאַסִּפְכֶם אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, dort freilich vom Beschließen des Zuges gesagt; die LXX haben: *καὶ ὁ ἐπισυνάγων ὑμᾶς Κύριος ὁ Θεὸς Ἰσραήλ.* Paulus nimmt das *εἰσδέχεσθαι* aber wohl ganz allgemein: benigne vos excipiam.

18. *Καὶ ἔσομαι* u. s. w.] Ungewiß, woher entnommen. Jer. 31, 33 und 32, 38 kommt freilich vor: *καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς Θεόν, καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν*, so wie: *καὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν, καὶ ἐγὼ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς Θεόν*, aber nichts von Vater und Söhnen und Töchtern; 31, 9 dagegen: *ὅτι ἐγενόμην τῷ Ἰσραὴλ εἰς πατέρα, καὶ Ἐφραὶμ πρωτότοκός μου ἐστίν.* Endlich kann man auch noch 2 Sam. 7, 14 vergleichen: *ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν.*

Capitel VII.

1. *Ταύτας οὖν ἔχοντες* u. s. w.] Der Apostel kommt abermals auf seine 6, 1. 2 begonnenen Ermahnungen zurück: da wir solche Verheißungen haben (und diese jetzt erfüllt sind 6, 2), so wollen wir uns dieser Gnade nicht durch Befleckung unseres leiblichen und geistigen Lebens unwürdig machen.

Dritter Abschnitt, Cap. VII, 2—16.

Im vorigen Abschnitte hatte er ihnen ernste Ermahnungen gegeben; er bittet sie nun abermals, sie sollen diese Eingang bei sich finden lassen. Sie

haben kein Recht, sich dem Paulus und seinen Ermahnungen zu entziehen; er habe niemandem Unrecht gethan, und selbst Trauer genug empfunden, daß er gezwungen gewesen sei, ihnen Trauer zu verursachen (2—5). Aber er sei getröstet durch die Nachricht, daß jene Trauer in Corinth heilsame Früchte getragen habe (6—12); nur diese habe er bezweckt, und da er diesen Zweck erreicht habe, so sei nicht nur er, sondern auch Titus hocherfreut, dessen, durch den Paulus selbst erregte, große Erwartungen von den Corinthern herrlich erfüllt seien (13—16).

---

2. *Χωρήσατε ἡμᾶς.*] Gebt mir und meinen Bitten Raum, nehmt mich in Euch auf. Vergl. 6, 13: *πλατύνθητε καὶ ὑμεῖς.* Ihr habt keinen Grund, von mir nichts wissen zu wollen und mich umsonst bitten zu lassen: denn *οὐδένα ἠδικήσαμεν, οὐδένα ἐφθείραμεν, οὐδένα ἐπλεονεκτήσαμεν.* Man könnte freilich die ersten Worte auf die Strafe, die Paulus über den Lasterhaften verhängt hätte, beziehen: mit dieser hatte er ihm nicht Unrecht gethan, da er sie verdient hatte. Das *ἐφθείραμεν* könnte dann ähnlich verstanden werden: wir haben ihn nicht zu Grunde gerichtet, es ist ihm ja der Weg des Heils offen gelassen worden und er hat ihn ja auch betreten. *Ἐπλεονεκτήσαμεν* endlich wäre: ich habe keinen übervortheilt, betrogen, indem ich mir ein Recht (nämlich das Recht, Strafe zuzuerkennen) angemaßt, das mir nicht zusteht (das *πλεονεκτεῖν* 2, 10, welches Wolf vergleicht, ist doch in etwas anderer Beziehung gebraucht). Allein diese Auslegung wäre doch etwas gesucht, namentlich scheint *πλεονεκτεῖν*, wenn man 12, 14 fgg. vergleicht, auf den Vorwurf zu gehen, Paulus habe von den Corinthern Geld erpreßt. Nimmt man das Wort so, dann kann man das *ἀδικεῖν* und *φθείρειν* entweder auf denselben Gegenstand beziehen, oder auch allgemeiner fassen: ich habe niemandem Unrecht gethan, niemanden verdorben (etwa durch falsche Lehre; Chrys.: *οὐδένα ἐπατήσαμεν.* Calvin: tria ponit genera offensionum, a quibus se purum asserit. Primum est manifesta laesio vel iniuria; *secundum, corruptela quae fit per falsam doctrinam;* tertium, defraudatio aut circumventio in bonis).

3. *οὐ πρὸς κατάκρισιν* u. s. w.] Ich vertheidige mich nicht, um Euch dadurch zu verdammen; im Gegentheil, ich habe ja schon gesagt, wie sehr ich Euch im Herzen trage. Solche Wendung finden wir auch sonst, z. B. 1 Cor. 4, 14. — *προ-*

εἴρηκα γὰρ] Wohl auf 6, 12 zu beziehen. *εἰς τὸ συναποθανεῖν καὶ συζῆν.*] Chrysostomus findet die Erwähnung des *συζῆν* auffallend, und meint: *τὸ μὲν ἀποθανεῖν, δῆλον ὅτι φιλίας· τὸ δὲ ζῆν τίς οὐκ ἂν ἕλοιτο καὶ τῶν μὴ φίλων; τίνος οὖν ἕνεκεν ὡς μέγα αὐτὸ τίθησιν; ὅτι καὶ σφόδρα μέγα ἐστί. πολλοὶ μὲν γὰρ κακῶς πράττουσι συναλγοῦσι τοῖς φίλοις, εὐδοκιμοῦσι δὲ οὐκέτι συνήδονται, ἀλλὰ φθονοῦσιν. ἀλλ' οὐχ ἡμεῖς* u. s. w. Unnöthige Bedenklichkeit und gesuchte Lösung. Mit jemandem leben und sterben (oder sterben und leben) wollen, heißt nichts anders, als: jemanden so wenig wie im Leben, im Tode verlassen.

4. *Πολλή μοι παῤῥησία πρὸς ὑμᾶς, πολλή μοι καύχησις ὑπὲρ ὑμῶν.*] Grotius, Er. Schmid u. A. fassen *παῤῥησία* als Freimüthigkeit: **magnum mihi ius libere apud vos loquendi.** Dann kann man sich den Zusammenhang mit dem Folgenden so denken: ich rede ganz offen und unverhohlen gegen Euch (brauche kein Mißverständniß [als ob ich *πρὸς κατάκρισιν* redete] zu fürchten; denn) Ihr seid ja mein Ruhm und Trost. Andere nehmen *παῤῥ.* geradezu für: Vertrauen. Dann ist alles coordiniert und der Zusammenhang: nicht zur Verdammniß sage ich dies; denn ich habe ja schon gesagt, daß ich Euch in meinem Herzen trage: ich vertraue auf Euch fest und rühme mich Euer, und habe von Euch Trost und Freude bei all meiner Trübsal. — *ὑπὲρ ὑμῶν.*] Vergl. die Anm. zu 1, 7. —

5. Das *γάρ* führt hier wieder bloß die genauere Schilderung der Trübsal und des Trostes ein. — *οὐδεμίαν ἔσχηκεν ἄνεσιν ἡ σάρξ ἡμῶν* u. s. w.] Theophylakt meint, *σάρξ* sei mit besonderm Nachdrucke gesagt: *καλῶς εἶπεν ὅτι ἡ σάρξ οὐκ ἔσχεν ἄνεσιν· ἡ γὰρ ψυχὴ τοῦ Παύλου ἀήττητος.* Allein Paulus sagt ja gleich ausdrücklich: *ἔσωθεν φόβοι* (vergl. 2, 12). Es scheint daher *σάρξ* nicht anders gebraucht, als wir im Deutschen, freilich meist in unedler Bedeutung sagen: er hat keine Ruhe im Leibe. — *ἀλλ' ἐν παντὶ θλιβόμενοι.*] Winer S. 287 suppliert *ἤμεθα;* Fritzsche II, 49 nimmt ein Anakoluth an, indem der erste Satz *οὐδεμίαν ἔσχηκεν ἄνεσιν ἡ σάρξ ἡμῶν* den Gedanken enthalte: *οὐδὲ ἤμεθα ἄνεσιν ἔχοντες,* so daß sich *ἀλλ' ἐν παντὶ θλιβόμενοι* leicht anschließe: **non eramus requietem habentes, sed [eramus] perpetuis calamitatibus immersi.** —

ἔξωθεν μάχαι: nämlich παρὰ τῶν ἀπίστων, wie Chrys. erklärt. Aber seine Erklärung von ἔσωθεν φόβοι: διὰ τοὺς ἀσθενεῖς τῶν πιστῶν, μὴ παρασυρῶσιν (ne in errorem pertraherentur). οὐδὲ γὰρ παρὰ Κορινθίοις μόνον τοιαῦτα συνέβαινεν, ἀλλὰ καὶ ἀλλαχοῦ, scheint gesucht. Vergleicht man nämlich 2, 12, so wird es sehr wahrscheinlich, daß Paulus von seiner Besorgniß, welche Wirkungen sein Brief bei den Corinthern hervorgebracht habe, redet. — ἐν τῇ παρουσίᾳ Τίτου· οὐ μόνον δὲ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, ἀλλὰ u. s. w.] Das erste Mal ist ἐν τῇ π. Τ. ganz allgemein gesagt: Gott tröstete mich bei der (durch die) Ankunft des Titus. Dies konnte so mißverstanden werden, als wenn die Nähe seines Freundes schon an sich den Apostel allein getröstet hätte; darum setzt er hinzu: jedoch nicht bloß durch seine Ankunft, sondern auch durch den Trost, mit den er in Betreff Euer getröstet war, da er verkündete u. s. w. d. h. sondern auch durch die Verkündigung von dem Troste, mit dem er — getröstet war. — ὑπὲρ ἐμοῦ.] De Wette übersetzt: da er uns Euer Verlangen kund that, Eure Betrübniß, Euren Eifer für mich. Allein so möchte man doch τὸν ὑπὲρ ἐμοῦ erwarten. Genau genommen — scheint der Gedanke zu sein: indem er mir verkündete, wie groß meinetwegen Euer Verlangen, Eure Betrübniß, Euer Eifer wäre (gerade wie oben V. 4), so daß das ὑπὲρ ἐμοῦ nicht unmittelbar zum Substantiv, sondern zum Prädicat zu ziehen, und nicht nöthig ist, hier mit Winer (S. 119) eine Ausnahme von der Regel zu statuiren. Vergl. auch die Anm. zu 1, 7. — ὥστε με μᾶλλον χαρῆναι.] De Wette: so daß ich mich noch mehr freuete. Richtiger wohl: so daß ich mich vielmehr freuete, d. h. so daß mein bisheriges Leid nicht bloß gehoben, sondern in Freude verwandelt ward. —

8. Ὅτι εἰ καὶ u. s. w.] Dieser Vers giebt den Grund an, warum er im vorigen gesagt habe, er habe sich sogar gefreut. „Denn wenn ich Euch auch in dem Briefe*) betrübt habe, so bereue ich es nicht, wenn ich es (damals, bevor Titus kam) auch bereu thatte: denn ich sehe darauf (denn ich ziehe in Betracht)

*) Ueber die Vermuthungen, welcher Brief gemeint sei, vergl. die Einleitung.

daß jener Brief, wenn auch nur auf kurze Zeit, Euch betrübt hat." Wie das letztere zu verstehen ist, leuchtet am Besten aus 2, 2 ein. Man könnte freilich meinen, daß die Worte βλέπω — ὑμᾶς nur als bestätigende nähere Erklärung zu dem ἐλύπησα ständen: „ich sehe nämlich, daß Euch der Brief in der That betrübt hat." Solche mit γάρ eingeführte Rechtfertigungen eines frühern Ausdruckes oder einer frühern Behauptung finden wir bei Paulus sehr häufig. Allein erstlich würde dieser Zusatz gerade hier sehr matt und unnöthig sein; zweitens würde βλέπω hier dann bloß heißen: ich sehe, weiß sehr wohl, da es vielmehr heißt: ich sehe an, betrachte, berücksichtige, und man würde vielmehr οἶδα γάρ erwarten. Daher glaube ich, daß der Sinn ist: Ich freue mich jenen Brief geschrieben zu haben und bereue es keineswegs: denn ich ziehe in Betracht, daß er Euch, wenn auch nur auf kurze Zeit, wirklich, wie ich beabsichtigt hatte, betrübt hat. Darüber kann ich mich eben nur freuen: εἰ γὰρ ἐγὼ λυπῶ ὑμᾶς, καὶ τίς ἐστιν ὁ εὐφραίνων με, εἰ μὴ ὁ λυπούμενος ἐξ ἐμοῦ; (vergl. die Anm. zu 2, 2). Dadurch daß Ihr Euch betrüben ließt, habt Ihr gezeigt, daß Ihr für die Heilung empfänglich seid. So schließt sich besonders das Folgende vortrefflich an: die Aeußerung des Apostels, daß er sich freue und keineswegs Reue empfinde, sie betrübt zu haben, konnte, weil sie paradox war, mißverstanden werden; darum setzt er hinzu:

9. *Νῦν χαίρω, οὐχ ὅτι* u. s. w.] **Atqui gaudeo, non quod contristati estis, sed quod contristati estis** ***ad poenitentiam.*** Das νῦν ist, wie Emmerling sehr richtig bemerkt, nicht Zeitpartikel (so daß der Gegensatz zu μετεμελόμην gemacht würde), sondern, in welcher Bedeutung wir es schon öfter gehabt haben, **nunc vero, iam vero, atqui.** — *ἐλυπήθητε γὰρ κατὰ τὸν θεόν, ἵνα* u. s. w.] Nähere Bestimmung der Worte: ἐλυπ. εἰς μετάνοιαν. Ἡ κατὰ θεὸν λύπη ist nun diejenige Betrübniß, die in Bezug auf Gott stattfindet, d. h. eine solche, die der Mensch empfindet, wenn er auf Gott sieht, den er beleidigt hat; oder: eine Gott gemäße Betrübniß, d. h. eine solche, wie sie Gott billigt.. Ἡ τοῦ κόσμου λύπη dagegen ist entweder (**gen. subiect.**) eine Betrübniß, wie sie die Welt, der weltliche Mensch hat, oder (**gen. obiect.**) eine Betrübniß wegen weltlicher Dinge,

wegen des Verlustes weltlicher Güter. Doch scheint die erstere Auffassung die bessere, wenn man überhaupt beide so scharf trennen will; das Subject und Object tritt hier gar nicht so bestimmt auseinander *), und der Genitiv hat mehr einen adjectivischen Begriff, wie denn Luther auch vortrefflich übersetzt: die göttliche Traurigkeit. Calvin: **Tristitia mundi est, quum propter terrenas afflictiones animos despondent, et luctu opprimuntur: tristitia autem secundum deum, quae deum respicit, dum unicam miseriam ducunt, excidisse a dei gratia, quum timore iudicii eius perculsi, peccata sua lugent. Hanc tristitiam Paulus causam facit et originem poenitentiae: quod est diligenter observandum. nisi enim sibi displiceat peccator, vitam suam oderit ac serio doleat agnitione peccati, nunquam ad dominum convertetur. rursum fieri nequit, ut talis in homine sit tristitia, quin novum animum pariat. Ergo a dolore incipit poenitentia, propter hanc quam dixi rationem, quod nemo potest in viam redire, nisi qui peccatum oderit: ubi autem odium peccati, ibi sui displicentia et dolor.** Um den Gedankengang des Paulus nicht mißzuverstehen, muß man immer festhalten, daß *μετάνοια* nicht ganz genau unserm: Reue und dem Lat. **poenitentia** entspricht, sondern vorzüglich die Seite der Sinnesänderung, der Erneuerung des Sinnes, hervorhebt. Vergißt man dies, so kann es scheinen, als ob Paulus etwas Tautologisches gesagt habe. *Ἡ κατὰ θεὸν λύπη* ist die Reue im engern Sinne, d. h. das Schmerzempfinden wegen des Vergangenen: diese bewirkt die Sinnesänderung.

ἵνα ἐν μηδένι ζημιωθῆτε ἐξ ἡμῶν.] Fast alle Ausleger von der ältesten Zeit her bestreben sich, zu behaupten, hier sei *ἵνα* = *ὥστε*. Allein der Sinn ist: **ut ne ulla in re ex me damno afficeremini**, damit Ihr in keiner Hinsicht von mir Schaden leiden solltet, Litotes für: damit ich Euch in allen Dingen nützen sollte, selbst wenn ich Euch Trauer verschaffte. Ueber dies *ἵνα*, welches dem Geschick oder (von der religiösen Seite die Sache betrachtet) der Vorsehung, Gott die Absicht unterlegt, vergl. Winer S. 382 u. 383 (besonders das von ihm angeführte Beispiel: so habe ich also das Haus gebaut, um es ab-

---

*) Vergl. auch Winer S. 341.

brennen zu sehen, d. h. so gab mir also mein böses Geschick den Gedanken ein, das Haus zu bauen, damit ich das Unglück hätte, es abbrennen zu sehen); über ähnliche Erscheinungen im Lat. vergl. meine Syntax S. 127. — Eine etwas andere Erklärung unserer Stelle, der ich jedoch nicht beistimmen kann, giebt Winer S. 384.

10. *μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον.*] Luther übersetzt: denn die göttliche Traurigkeit wirket zur Seligkeit eine Reue, die niemand gereuet; so auch Calvin: pulchra allusio est ad nomen *poenitentia*, quum dicit *non poenitendam*, quia quamvis res sit primo gustu acerba, utilitate tamen ipsa se expetendam facit. Quamquam posset tam salutis esse quam poenitentiae epithetum; sed mihi melius videtur congruere cum vocabulo poenitentiae, acsi diceret, eventu ipso nos doceri, ne gravis nobis debeat esse aut molestus dolor: ita quamvis in se poenitentia aliquid amari contineat, non poenitenda esse dicitur ob pretiosum et suavem, quem parit, fructum. Allein da, wie gesagt, *μετάνοια* nicht genau dem Deutschen: Reue und dem Lat. poenitentia entspricht, und die Wörter *μετάνοια* und *ἀμεταμέλητος* doch nicht eines Stammes sind, so kann man *ἀμετ.* auch mit *σωτηρίαν* verbinden, in dieser Weise: die göttliche Traurigkeit wirkt eine Sinneswandelung zu einem Heile, das niemanden gereut (welches noch so theuer erkauft zu haben, niemanden gereut).

11. Das *ἀλλά*, welches eine höchst bedeutsame Anaphora bildet, kann man durch imo geben; der Apostel corrigiert sich gewissermaßen bei jedem Worte, indem er immer noch nicht genug gesagt hat. Die einzelnen Ausdrücke (in denen man jedoch keine aus einer bestimmten Gedankenfolge hervorgegangene Ordnung suchen muß) setzt Chrysostomus gut auseinander: *οὐ μόνον, φησίν, οὐκ ἐνέβαλεν ὑμᾶς εἰς τὸ καταγνῶναι ἑαυτῶν ἡ ἀθυμία ὡς εἰκῇ τοῦτο πεποιηκότων, ἀλλὰ καὶ σπουδαιοτέρους ἐποίησεν* (d. h. Eure Betrübniß [*ἡ ἀθυμία*] hat Euch nicht nur nicht veranlaßt Euch zu verurtheilen, als ob Ihr sie umsonst gehabt hättet, sondern Euch viel eifriger gemacht, d. h. Eure Betrübniß ist nicht etwa erfolglos gewesen, so daß Ihr sie zu bereuen hättet; Theophylakt: *οὐ μόνον γὰρ οὐ μετεμελήθητε ὅτι ἐλυπήθητε, ἀλλὰ μᾶλλον καὶ σπουδαιότεροι γεγόνατε*).

εἶτα λέγει τῆς σπουδῆς τὰ τεκμήρια. ἀλλὰ ἀπολογίαν· πρὸς ἐμέ [wohl nicht wie Grotius will excusationem suae negligentiae, primum apud Timotheum, deinde apud Titum, sondern: die Entschuldigung durch das Factum des Strafsetkenntnisses gegen den Verbrecher selbst]. ἀλλὰ ἀγανάκτησιν· πρὸς ἐκεῖνον τὸν ἡμαρτηκότα. ἀλλὰ φόβον· καὶ γὰρ σφόδρα δεδοικότων ἦν ἡ τοσαύτη σπουδὴ καὶ ἡ ταχίστη διόρθωσις. καὶ ἵνα μὴ δόξῃ ἐπαίρειν ἑαυτόν, ὅρα πῶς ταχέως αὐτὸ παρεμυθήσατο εἰπών· ἀλλ' ἐπιπόθησιν· τὴν εἰς ἐμέ. ἀλλὰ ζῆλον· τὸν ὑπὲρ τοῦ θεοῦ. ἀλλ' ἐκδίκησιν· καὶ γὰρ ἐξεδικήσατε τοὺς τοῦ θεοῦ νόμους ὑβρισθέντας.

ἐν παντὶ συνεστήσατε ἑαυτοὺς ἁγνοὺς εἶναι ἐν τῷ πράγματι.] Derselbe: οὐχὶ τῷ μὴ τολμῆσαι μόνον· τοῦτο γὰρ πρόδηλον ἦν· ἀλλὰ καὶ τῷ μὴ συνήδεσθαι. ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῇ προτέρᾳ ἐπιστολῇ ἔλεγε, καὶ ὑμεῖς πεφυσιωμένοι ἐστέ (1 Cor. 5, 2), ἐνταῦθά φησι, καὶ ταύτης ἑαυτοὺς ἀπηλλάξατε τῆς ὑποψίας, οὐχὶ τῷ μὴ ἐπαινέσαι μόνον, ἀλλὰ καὶ τῷ ἐπιτιμῆσαι καὶ ἀγανακτῆσαι.

12. Ἄρα εἰ καὶ ἔγραψα ὑμῖν, οὐχ εἵνεκεν u. s. w.] Wieder dieselbe Wendung wie 2, 4 *); vergl. die Anm. daselbst. Zu ἔγραψα muß man χαλεπόν τι oder dergl. hinzudenken. — οὐδὲ εἵνεκεν τοῦ ἀδικηθέντος.] Man hat unter dem ἀδικηθεὶς den Apostel selbst verstanden, insofern er durch das Laster des ἀδικήσας beleidigt sei; allein so hätte Paulus sehr undeutlich geschrieben: denn die ganze Gemeinde war eben so sehr beleidigt, als Paulus, ja noch mehr, und der Apostel würde sich hart und ganz im Widerspruche gegen seine jetzt so freundliche Gesinnung gegen die Corinther sich ausdrücken, wenn er geradezu sich im Gegensatz zu dem ἀδικήσας den ἀδικηθεὶς nennte (vergl. besonders 2, 5). Eben so wenig scheint aber das ἀδικηθέντος auf den Vater des Lasterhaften zu gehen, wie die meisten

*) Wenn man nicht mit Lachm. τὴν σπουδὴν ὑμῶν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, lesen will. Dann freilich liegt nicht der 2, 5, sondern ein ähnlicher, wie der 2, 9 vorkommende Gedanke zum Grunde. Doch wäre dann das πρὸς ὑμᾶς sehr unnöthig, man müßte denn etwa den Sinn so fassen: damit Euer Eifer für mich Euch selbst recht deutlich würde (indem Ihr Gelegenheit hättet ihn in's Werk zu setzen). Man sieht jedoch, daß dies sehr gesucht wäre.

wollten, wobei sie denn entweder annahmen, derselbe habe noch gelebt (Er. Schmid: haud dubie intelligit patrem illius incesti filii, in quem redundavit haec iniuria illius sceleris incesti. Patet hinc, vivo adhuc patre scelus hoc commissum esse) oder (vorzüglich wegen des ἔχειν 1 Cor. 5, 1, welches allerdings uxorem habere zu bedeuten scheint) er sei zwar todt gewesen, aber doch noch im Grabe durch die Schandthat des Sohnes beleidigt (so unter andern Theodoret: ἀδικήσαντα λέγει τὸν πεπορνευκότα, ἀδικηθέντα δὲ τὸν ἐκείνου πατέρα. καὶ τεθνεὼς γὰρ ἠδίκητο, τῆς εὐνῆς ὑβρισθείσης). Allein die letztere Auslegung ist offenbar sehr gesucht, und da überhaupt sonst nicht vom Vater des Lasterhaften die Rede ist, so scheint es am besten, τοῦ ἀδικηθέντος mit Dan. Heinsius (vergl. Wolf's curae S. 629) für den Gen. von τὸ ἀδικηθέν = τὸ ἀδίκημα zu nehmen, so daß nicht Person der Person, sondern Thäter und That einander entgegengesetzt werden. Weder der Thäter war so böse, noch die That so abscheulich, daß ich so hart geschrieben hätte, wenn ich Euch nicht hätte meinen Eifer für Euch zeigen wollen. Diese Auffassung billigt auch Neander, S. 227 Anm. — Das πρὸς ὑμᾶς gehört natürlich zu φανερωθῆναι, und das ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ist beigefügt um die Reinheit dieses Eifers zu zeigen, indem er sagt, er habe ihnen denselben im Angesichte Gottes (wohlbewußt, daß Gott die Sache wüßte) offenbaren wollen. Theophylakt: Τοσαύτην ἔχω χάριν τοῖς γράμμασιν ἐκείνοις καὶ οὐ μεταμέλομαι ἐπὶ τῇ ἐπιτιμήσει, ὥστε καὶ λέγω, ὅτι δι' αὐτὸ τοῦτο ἔγραψα ταῦτα, ἵνα ἡ ἀγάπη μου καὶ ἡ σπουδή μου ἡ ὑπὲρ ὑμῶν φανερωθῇ πρὸς ὑμᾶς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, τουτέστιν, ἐφορῶντος τοῦ θεοῦ ὅτι ἀληθής ἐστιν. Ἐδεδοίκειν γὰρ μὴ καὶ εἰς ὑμᾶς διαβῇ ἡ λύμη.

13. Dieser Vers kann sehr verschieden erklärt werden, besonders weil die Lesart schwankt. Betrachten wir zuerst die rec., der Griesb. und Knapp folgen, so ist der Sinn derselben: Deshalb (weil ich nämlich nur meinen Eifer für Euch zeigen wollte, V. 12, also zufriedengestellt war, wenn dieser anerkannt wurde; oder ganz allgemein: weil alles einen so guten Ausgang genommen hat, so daß das διὰ τοῦτο nicht bloß auf den letzten Vers, sondern auf alles vorhergehende von V. 5 an, zu beziehen ist) bin ich getröstet worden durch den von Euch gewährten

Trost; noch viel mehr aber freuete ich mich über die Freude des Titus u. s. w. So nimmt die Stelle unter andern de Wette. Allein παρακαλεῖσθαι ἐπί τινι wird sonst nicht von dem Troste, mit dem man getröstet wird, sondern von dem Gegenstande, über den man getröstet wird, gesagt; vergl. 1, 4. 7, 7. 1 Theff. 3, 7. Man würde also an unserer Stelle zu übersetzen haben: ich ward über Euren Trost (den Trost den Ihr selbst erfuhrt, consolatio vestri, wie Beza übersetzt) getröstet. Allein das will nicht recht in den Zusammenhang passen. Darum scheint es besser, der auch äußerlich sehr beglaubigten Lesart, nach welcher hinter παρακεκλήμεθα ein Kolon zu setzen ist, und das δέ nicht hinter περισσοτέρως, sondern hinter dem ersten ἐπί steht, zu folgen. Diese Lesart selbst aber schwankt wieder darin, daß hinter παρακλήσει entweder ἡμῶν oder ὑμῶν gelesen wird. Ersteres hat Lachmann, schreibt also folgendermaßen: διὰ τοῦτο παρακεκλήμεθα· ἐπὶ δὲ τῇ παρακλήσει ἡμῶν περισσοτέρως μᾶλλον ἐχάρημεν ἐπὶ τῇ χαρᾷ Τίτου, ὅτι u. s. w. Der Sinn ist dann: Deshalb (weil ich nur eine so gute Absicht bei meinem Briefe hatte) fühle ich mich getröstet; bei (diesem) meinen Troste freuete ich mich aber noch viel mehr *) über die Freude des Titus, oder: außer (diesem) meinen Troste freute ich mich u. s. w. Liest man aber ὑμῶν (welches als die schwerere Lesart besser, als ἡμῶν zu sein scheint), so ist der Sinn der ganzen Stelle: Deshalb fühle ich mich getröstet; bei (oder außer) dem mir von Euch bereiteten Trost freuete ich mich noch viel mehr über die Freude des Titus, u. s. w. Das ὑμῶν ist dann der Gen. der Ursache. — ὅτι ἀναπέπαυται u. s. w.] Dies kann entweder als Grund, oder als Gegenstand der χαρά genommen, also entweder mit weil (nämlich), oder mit daß (darüber daß) übersetzt werden, wie im Lat. die verba affectuum entweder quod oder den acc. cum inf. bei sich haben, je nachdem man sich die Sache vorstellt. —

14. ὅτι εἴ τι αὐτῷ u. s. w.] Denn wenn ich mich gegen ihn in irgend etwas über Euch gerühmt habe, so ward ich nicht beschämt, d. h. denn Ihr habt die große Erwartung, die ich dem Titus von Euch erregt hatte, nicht getäuscht. — ἀλλ' ὡς u. s. w.]

*) Ueber περισσοτέρως μᾶλλον siehe Winer S. 200.

Der Sinn: sondern so wie ich mich rühmen kann, Euch nie getäuscht zu haben, so habt auch Ihr mich nicht zum Lügner werden lassen. Noch besser tritt der Gegensatz indessen hervor, wenn man das πάντα von Lobeserhebungen, die Paulus über den Titus gegen die Corinther geäußert hatte, versteht. Dann ist der Sinn: sondern wie Ihr gefunden haben werdet, daß ich Euch nicht vom Titus zu viel Gutes gesagt hatte, so habt Ihr selbst den Erwartungen entsprochen, die ich dem Titus von Euch gemacht hatte *). So Chrysostomus: ὥσπερ παρ' ὑμῖν μετα ἀληθείας πάντα ἐφθεγξάμεθα (εἰκὸς γὰρ αὐτὸν καὶ περὶ τούτου [über den Titus] πολλὰ αὐτοῖς εἰπεῖν ἐγκώμια), οὕτω καὶ τὰ περὶ ὑμῶν ἡμῖν (von mir) Τίτῳ εἰρημένα, ἀληθῆ ἐφάνη.

15. μετὰ φόβου καὶ τρόμου.] Vergleiche die Anm. zu 1 Cor. 2, 3.

16. Χαίρω, ὅτι ἐν παντὶ θαῤῥῶ ἐν ὑμῖν.] Ich freue mich, daß ich (nach allem Obigen) Euch mit Recht in allen Dingen vertrauen darf. Beza (und Grotius): (gaudeo) qui vos eiusmodi esse cognoverim, ut de vobis secure possim omnia mihi polliceri.

---

*) Noch etwas anders gestaltet sich die Sache, wenn man mit Lachmann ἡ vor ἐπὶ Τίτου wegläßt und statt ἡμῶν ὑμῶν liest; dann ist der Sinn: so ist auch Euer Ruhm am Titus wahr geworden, d. h. so habt auch Ihr am Titus (durch die ihm erwiesene gute Aufnahme) Euren Ruhm bewährt.

Zweiter Theil, Cap. VIII und IX,

in welchem von der Beisteuer für die Christen in Jerusalem gehandelt wird.

Der Apostel lobt die Wohlthätigkeit der Macedonier, welche alle Erwartung überstiegen habe, und hält sie den Corinthern zum Wetteifer vor; er habe die besten Hoffnungen von ihnen, da sie so schön begonnen haben, und bitte sie, auch die Ausführung nicht zurückstehen zu lassen, (8, 1—11). Jedoch solle jeder nur nach Kräften geben; mehr verlange Gott nicht (12—16). Sodann setzt der Apostel die Gründe auseinander, warum er den Titus und andere Brüder vorausschicke (8, 17—9, 5). Er hoffe, daß diese ein reichliches Geschenk zusammen bringen werden; Gott werde es den Corinthern schon vergelten (9, 6—15).

Capitel VIII.

1. *Γνωρίζομεν δὲ* u. s. w.] Man kann hier entweder annehmen, daß der Apostel, ohne einen weitern Zusammenhang mit dem Vorhergehenden andeuten zu wollen, mit der Partikel *δέ* zu etwas neuem übergeht, wie wir solche Abschnitte mehreremale auch im ersten Briefe gesehen haben; oder daß der Zusammenhang mit dem Schlusse des vorigen Capitels dieser ist: Ich vertraue Euch in allen Dingen: davon gebe ich Euch aber gleich einen Beweis, indem ich Euch hiemit das Beispiel der Macedonier zur Nacheiferung vorstelle und Euch bitte, Eure Hände für die Christen in Jerusalem aufzuthun.

τὴν χάριν τοῦ θεοῦ u. s. w.] Chrysostomus meint: *ἵνα μὴ ἐπαίρωνται, χάριν τὸ πρᾶγμα καλεῖ*, und hernach: *χάριν τὸ πρᾶγμα καλεῖ, οὐχὶ καταστέλλων αὐτοὺς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐκκαλούμενος καὶ ἀνεπίφθονον τὸν λόγυν ἐργαζόμενος.* Aehnlich viele andere Ausleger. Allein dies sind wohl nur gesuchte

Beziehungen. Viel einfacher Emmerling: χάρις θεοῦ favor, quo deus studium meum Christianis opitulandi adiuvit. Solemne enim nostro est, si quid ex voto cesserat, id pie ad deum velut auctorem referre.

2. Fast alle Ausleger nehmen an, Paulus wolle in diesem Verse zweierlei Gnade, die sich an den Macedonischen Gemeinden erwiesen habe, bezeichnen: einmal den ihnen in ihren Leiden gewordenen Trost, sodann die Lenkung ihrer Herzen zur Wohlthätigkeit. Allein das Erstere will gar nicht in den Zusammenhang passen, denn man sieht nicht, was die Ermahnung desselben mit dem Zweck des Paulus, die Corinther zur Wohlthätigkeit zu stimmen, gemein hat: außerdem hindert auch die grammatische Rücksicht, daß ἡ περισσεία τῆς χαρᾶς αὐτῶν unmittelbar mit ἐπερίσσευσεν εἰς τὸν πλ. u. s. w. zu verbinden ist; daran, daß man annähme, Paulus wolle ausdrücklich von dem den Macedoniern gewordenen Troste sprechen. Er erwähnt vielmehr die Leiden nur beziehungsweise, nämlich um anzudeuten, daß sich die Macedonier trotz derselben doch nicht von der Wohlthätigkeit haben abhalten lassen. Der Sinn ist demnach: Denn bei vieler Prüfung der Drangsal war (zeigte sich) doch die Fülle ihrer Freudigkeit und ihre tiefe Armuth überschwenglich zum Reichthum ihrer Freigebigkeit, d. h. denn trotz ihrer harten Prüfungen durch Drangsale brachte doch ihre große Freudigkeit im Geben, in so tiefer Armuth sie auch waren, einen Reichthum ihrer Freigebigkeit zuwege, d. h. machte sie die Bereitwilligkeit und Freude, mit der sie gaben, höchst freigebig. δοκιμὴ θλίψεως ist Ein Begriff, gleichsam Leidensprüfung, vergl. Winer S. 158. — ἡ περισσεία τῆς χαρᾶς αὐτῶν.] Diese Worte haben eigentlich einen doppelten Gegensatz: einen an den Worten: ἐν πολλῇ δοκιμῇ θλίψεως, den andern an: ἡ κατὰ βάθους πτωχεία αὐτῶν, jene Freudigkeit im Geben fand statt bei (trotz) den Leiden und bei (trotz) der tiefen Armuth. Es giebt aber der Rede einen außerordentlichen Nachdruck, daß Paulus ἡ περισσεία τῆς χαρᾶς und ἡ κατὰ βάθους πτωχεία ohne weiteres coordiniert. Dies ist ihm aber dadurch möglich, daß er, wie Fritzsche II, 9 sehr richtig bemerkt, das Wort ἐπερίσσευσεν in verschiedener Beziehung auf die beiden Subjecte braucht. Im Allgemeinen behält wohl in beiden

Beziehungen das Wort die Bedeutung: copiose transire in aliquid; aber ἡ περισσεία τῆς χαρᾶς αὐτῶν ἐπερίσσ. εἰς τ. πλ. τ, ἁπλ. α. heißt: eorum laetitia tanquam causa Macedones ad liberalitatem impellens in magnam liberalitatem transiit, d. h. laetitia in causa fuit, cur illi benigni essent, quoniam nempe eos ad benignitatem incitavit; dagegen ἡ κατὰ β. πτ. αὐτ. ἐπερ. εἰς τ. πλ. τ. ἁ α. summa paupertas transiit in magnam stipem, eo scil., quod e re quamvis tenui magna tamen beneficia erogata sunt. — Ueber die von Lachm. aufgenommene Form τὸ πλοῦτος siehe Winer S. 62. — Was die Erwähnung der Drangsale der Macedonier betrifft, so vergl. 1 Theff. 1, 6. 2, 14. Apostelgsch. 16, 20 fgg. 17, 5. Wahrscheinlich durch diese Leiden war auch ihre Armuth entweder hervorgebracht oder doch vergrößert.

3. ὅτι κατὰ δύναμιν u. s. w.] Das αὐθαίρετοι zu ἔδωκαν, welches aus dem ἔδωκαν nach ἑαυτούς, voraus zu nehmen ist, in dieser Weise: nam pro viribus, quin ultra vires — ipsi volentes — a me petentes, ut — neque pro nostra spe dederunt, sed se ipsos quasi dederunt domino. So Fritzsche II, S. 49 und Winer S. 286. Die Worte μετὰ πολλῆς παρακλ. — ἁγίους sind wieder genauere Bestimmung zu dem αὐθαίρετοι, sie waren freiwillig, insofern sie sich von mir erbaten die Wohlthat und Theilnahme an der Hülfsleistung für die Heiligen; man kann χάρις so activ für collatio beneficii nehmen. Etwas anders de Wette, der auch κοινωνία anders faßt, und übersetzt: sie erbaten sich von uns mit vielem Zureden die [Theilnahme an der] Wohlthat und Mittheilung der Hülfsleistung für die Heiligen.

5. ἑαυτοὺς ἔδωκαν πρῶτον τῷ κυρίῳ καὶ ἡμῖν διὰ θελήματος θεοῦ.] Sie gaben sich selbst dem Herrn hin, d. h. sie leerten sich so aus, daß sie nichts für sich übrig behielten, wie wir sagen: sie opferten sich ganz auf; und zwar dem Herrn, insofern sie, was sie den Brüdern erzeigten, ihm erzeigten: dem Paulus aber, insofern er ihr Opfer entgegennahm, um es an den Ort seiner Bestimmung zu besorgen. Πρῶτον übersetzen die meisten Ausll. durch: zuerst, und καί durch: sodann, deinde; allein man sieht nicht was diese Eintheilung hier soll, und wie das καί hier zu dieser Bedeutung

kommt. Daher möchte πρῶτον nichts als: zuvor (nämlich ehe ich sie bat) bedeuten; vergl. über diesen Superl. Winer S. 201. Schon Mosheim faßt unsere Stelle so. — Die Worte διὰ θελήματος θεοῦ übersetzt Grotius: deo ipsorum animos movente; besser scheint es die Stelle so zu fassen, daß Paulus habe sagen wollen, sie haben es ihm nach dem Willen Gottes gegeben, d. h. es sei durch den Willen Gottes, daß er dazu bestimmt sei (als Apostel) jene Wohlthat zu besorgen. So erklärt sich sehr gut, warum Paulus die Worte überhaupt hinzusetzt: er thut es wieder aus Bescheidenheit; wenn er bloß sagte: sie gaben sich dem Herrn und mir, so konnte dies auffallen.

6. εἰς τὸ παρακαλέσαι ἡμᾶς Τίτον ἵνα u. s. w.] Ich war dadurch so ermuthigt, daß ich den Titus aufforderte u. s. w. Etwas anders Chrys.: παρ' ἐκείνων παρακαλούμενοι, φησι, καὶ ἀξιούμενοι (d. h. als jene mich um die Erlaubniß zur Wohlthätigkeit baten), τὰ ὑμέτερα ἐμεριμνῶμεν, μήπως αὐτῶν ἐλαττωθῆτε· διὸ καὶ ἀπεστείλαμεν Τίτον, ἵνα κἀντεῦθεν διεγερθέντες, ὑπομνησθέντες, ζηλώσητε Μακεδόνας. — καθὼς προενήρξατο.] Bei seiner frühern Gegenwart, vergl. V. 10 τὸ θέλειν προενήρξασθε ἀπὸ πέρυσι, und die Einleitung. — οὕτω — ταύτην.] Das erste καί ist leicht, es steht in Bezug auf's Vorhergehende: wie er angefangen hatte, so sollte er auch vollenden, zu Stande bringen. Worauf aber das καί vor τὴν χάριν ταύτην geht, lehrt das Folgende: sie sollten sich in dieser Wohlthat, wie in allen Dingen auszeichnen. — εἰς ὑμᾶς.] Winer S. 338, c, γ. —

7. Ἀλλ' ὥσπερ u. s. w.] Der Zusammenhang: ich wußte, als ich den Titus bat, im Voraus, daß Ihr auch diesmal mich nicht täuschen werdet, sondern daß, wie Ihr in allem Guten ausgezeichnet seid, Ihr so auch diese Collecte eifrig befördern werdet. Anders Winer S. 376. — τῇ ἐξ ὑμῶν ἐν ἡμῖν ἀγάπῃ.] Etwas sonderbarer Ausdruck für den Gedanken: in Eurer Liebe gegen mich; eigentlich: amore a vobis profecto et in me collocato *). — ἵνα καὶ ἐν ταύτῃ τῇ χάριτι περισ-

*) Lachm. τῇ ἐξ ἡμῶν ἐν ὑμῖν ἀγάπῃ, d. h. Ihr seid ausgezeichnet in meiner Liebe zu Euch, d. h. darin, daß Ihr werth seid, vor andern von mir geliebt zu werden. Vielleicht könnte es auch erklärt werden: in der von mir in Euch geweckten (christlichen) Liebe.

σεύητε.] Eigentlich sollte man erwarten: so werdet Ihr auch in dieser Wohlthat Euch auszeichnen. Statt dessen hat der Apostel noch die obigen Worte V. 6 im Sinne, und die Rede gestaltet sich folgendermaßen: Ich forderte den Titus auf, die Collecte vollends zu Stande zu bringen, damit Ihr Gelegenheit hättet, auch in dieser Wohlthat Euch auszuzeichnen. Etwas anders Winer S. 260. —

8. Dies sage ich jedoch nicht als Befehl, sondern indem ich durch den Eifer anderer (d. h. durch den Bericht vom Eifer anderer) auch Eurer Liebe Lauterkeit auf die Probe stellen will.

9. *γινώσκετε γὰρ* u. s. w.] Der Zusammenhang: Ich thue dies (daß ich Eure Liebe auf die Probe stelle) gewiß mit gutem Erfolge. Denn Ihr wißt ja die Gnade (der Gleichmäßigkeit wegen eigentlich: Wohlthätigkeit, welches Wort jedoch nicht den hohen Sinn des Griech. *χάρις* hat) unsers Herrn Jesu Christi, welcher Euretwegen arm ward, obwohl er reich war, damit Ihr durch seine Armuth reich würdet, d. h. welcher der Menschen wegen in den niedrigen Stand der Menschheit einging, obwohl er als Gottes Sohn die Herrlichkeit bei Gott hatte, damit die Menschen durch seine Entäußerung an himmlischen Gütern reich würden. Vergl. besonders die Parallelstelle Phil. 2, 6. Christus wird hier ohne Zweifel als höchstes Vorbild aufgestellt, dem die Christen nachahmen sollen; vergl. Usteri S. 310. Des Chrysostomus Auffassung ist dagegen gesucht: *ἐννοήσατε γάρ, φησιν, ἐνθυμήθητε καὶ λογίσασθε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ, καὶ μὴ ἁπλῶς αὐτὴν παραδράμητε, ἀλλὰ στοχάσασθε αὐτῆς τὸ μέγεθος ὅση ἐστὶ καὶ ἡλίκη, καὶ οὐδένος φείσεσθε τῶν ὑμετέρων. ἐκεῖνος δάξαν ἐκένωσεν, οὐχ ἵνα ὑμεῖς τῷ πλούτῳ αὐτοῦ, ἀλλὰ τῇ πτωχείᾳ πλουτήσητε. εἰ μὴ πιστεύεις ὅτι ἡ πτωχεία πλούτου ἐστὶ ποιητική, ἐννόησόν σου τὸν δεσπότην καὶ οὐκέτι ἀμφιβάλῃς. εἰ μὴ γὰρ ἐκεῖνος ἐγένετο πτωχός, οὐκ ἂν ἐγένου σὺ πλούσιος*, u. s. w.

10. *Τοῦτο γὰρ ὑμῖν συμφέρει, οἵτινες οὐ μόνον* u. s. w.] Die Meinung derer, die hier eine Trajection annehmen, so daß Paulus hätte sagen wollen: *οὐ μόνον τὸ θέλειν, ἀλλὰ καὶ τὸ ποιῆσαι*, verdient nicht widerlegt zu werden; das *θέλειν* soll hier offenbar mehr Gewicht, als das *πιοῆσαι*

haben. Daher erklärt Fritzsche: προενήρξασθε *antea* **h. e. anno superiori** [ἀπὸ πέρυσι] **coepistis, ut v.** ἀπὸ πέρυσι **praepositionem** πρό **in verbo accuratius definiant;** οὐ μόνον τὸ ποιῆσαι **non solum vere colligere,** ἀλλὰ καὶ τὸ θέλειν, **sed etiam** *velle*, **i. e.** *novam liberalitatem animo suscipere.* Allein es ist ja überhaupt nur von Einer Sammlung die Rede, die bei der frühern kurzen Anwesenheit des Titus angefangen war, und jetzt vollendet werden sollte; das ποιῆσαι und θέλειν geht gewiß auf ein und dasselbe Factum, welches durch diese beiden Wörter nur nach zwei verschiedenen Seiten betrachtet wird, objectiv, in sofern es geschieht, und subjectiv, insofern es im Willen der Corinther seinen Grund hat; den Begriff des Entschlusses zu etwas Neuem scheint mir Fritzsche in das Wort θέλειν ohne genügende Berechtigung hineinzutragen. Ich möchte den Sinn des Ganzen lieber so fassen: V. 8 nicht als Befehl sage ich dies, — V. 10 ich gebe in dieser Sache nur meine Meinung, meinen Rath (vergl. denselben Gegensatz 1 Cor. 7, 25). Denn dies (daß ich nicht befehle, sondern bloß meine Meinung sage; diese Erklärung des τοῦτο scheint besser, als die gewöhnliche: die Ausführung der genannten Wohlthat) ist für Euch angemessen, die Ihr nicht nur das Thun, sondern auch das Wollen im vorigen Jahre schon angefangen habt, d. h. die Ihr nicht etwa blos gezwungen die Sammlung veranstaltet habt, sondern aus eigenem Willen. Sehr richtig bemerkt Winer S. 462, daß θέλειν und ποιεῖν sich nicht so entgegengesetzt sind, als Wollen (Anfang) und Ausführung, sondern daß dieser Gegensatz durch θέλειν und ἐπιτελεῖν bezeichnet wird. Das ποιεῖν bezeichnet nicht die Ausführung, das in's Werk setzen, sondern nur überhaupt das Factum, daß die Corinther auf Titus Betrieb die Sammlung veranstalteten; das θέλειν dagegen deutet an, daß sie es nicht bloß thaten, sondern auch wollten. Da es sich nun von selbst versteht, daß der Mensch alles was er thut, auch wollen muß, so kann dieser Gegensatz an unserer Stelle, wenn er nicht ganz bedeutungslos sein soll, nur den Sinn haben, daß er dem Werke an sich (dem **opus operatum,** wenn dieser Terminus hier angewendet werden darf) den freien Willen gegenübergestellt.

11. *Νυνὶ δὲ καὶ τὸ ποιῆσαι ἐπιτελέσατε, ὅπως* u. s. w.] Winer bemerkt, daß hier der ganze Nachdruck des Gedankens auf *ἐπιτελεῖν* liegt: allein dann möchte man doch erwarten, daß der Apostel das *καὶ* anders gestellt hätte, nämlich vor *ἐπιτελέσατε*. So wie die Worte vorliegen, scheint allerdings der Gegensatz dieser zu sein: im vorigen Jahre habt Ihr gezeigt, daß Ihr mit freiem Willen bei der Sache seid; jetzt kommt es nun auch auf's Werk selbst an, daß Ihr es ausführt, damit wie die Geneigtheit zu wollen da war, also auch das Vollbringen nach Vermögen. So nimmt die letzten Worte, von *ὅπως* an, de Wette. Man könnte aber auch so übersetzen: damit wie die Bereitwilligkeit zur Sache überhaupt (eine Folge) freiem Willens war, so auch die Ausführung nach Vermögen es (eine Folge freien Willens) sei, d. h. damit Ihr, so wenig als Ihr Euch zum Entschlusse zwingen ließt, sondern ihn mit freien Willen faßtet, eben so wenig zur Ausführung nach Kräften, gezwungen zu werden braucht.

12. *εἰ γὰρ* u. s. w.] Der Zusammenhang: Ich sage nach Vermögen (*ἐκ τοῦ ἔχειν*); denn wenn die Bereitwilligkeit (wohlzuthun) da ist, so ist einer, je nachdem er hat Gott wohlgefällig, nicht je nachdem einer nicht hat, d. h. so beurtheilt Gott den Menschen nicht nach unmöglichen Anforderungen, sondern nach möglichen. Obgleich das *τὶς* nach *ἔχῃ* gewiß unrecht ist, so kann man es doch an unserer Stelle wohl hinzudenken, da die Worte *εἰ γὰρ ἡ προθυμία πρόκειται* = *εἴ γάρ τις πρόθυμός ἐστιν*. Einige (Vulg. Calvin u. A.) beziehen das *εὐπρόσδεκτος* auf *προθυμία*; Calv.: **etenim si adest animi promptitudo, ea iuxta id, quod quisque possidet, accepta est, non iuxta id, quod non possidet,** ja die Vulg. nimmt, wie es scheint, auch in *ἔχῃ*, *προθυμία* als Subject: **si enim voluntas prompta adest, secundum id quod habet accepta est, non secundum id quod non habet.**

13. *Οὐ γὰρ ἵνα* u. s. w.] Das *ἵνα* ist hier elliptisch gebraucht (verwandt ist der Gebrauch des *ἀλλ' ἵνα* Joh. 1, 8 u. s. w.; vergl. Winer S. 260), in dieser Weise: Denn dies soll nicht stattfinden (Gott will nicht, daß Ihr Wohlthätigkeit üben sollt), damit andern Erleichterung, Euch aber Drangsal werde (*ᾖ* oder *γένηται* ist zu supplieren), sondern nach Gleich-

heit (nach dem Gesetz der Gegenseitigkeit). In der jetzigen Zeit soll Euer Ueberfluß zu dem Mangel jener kommen (dem Mangel jener abhelfen), damit u. s. w. So interpungieren Griesb., de Wette und Lachm. Andere setzen das Kolon nach θλῖψις; dann sind die Worte ἵνα καὶ τὸ ἐκείνων περίσσευμα γένηται εἰς τὸ ὑμῶν ὑστέρημα Epexegese zu dem ἐξ ἰσότητος. Vielleicht könnte man aber auch alle größern Interpunctionszeichen tilgen, und zu οὐ γὰρ die Worte: ἐν τῷ νῦν καιρῷ τὸ ὑμῶν περίσσευμα εἰς τὸ ἐκείνων ὑστέρημα ziehen, so daß die Ellipse wegfällt: Denn nicht damit andern Erleichterung, Euch aber Drangsal werde, sondern nach dem Gesetz der Gleichheit soll in jetziger Zeit Euer Ueberfluß dem Mangel jener abhelfen, damit auch der Ueberfluß jener Eurem Mangel abhelfe. — Vor ὅπως γένηται ἰσότης möchte ich ein größeres Interpunctionszeichen setzen, so daß es mit καθὼς γέγρ. zusammenhängt: damit Gleichheit wird, wie geschrieben steht. Nämlich 2 Mos. 16, 18. Ueber die Ellipse ὁ τὸ πολὺ vergl. Winer S. 472.

16. τὴν αὐτήν.] Chrysostomus: τί ἐστι, τὴν αὐτήν; ἥνπερ καὶ ὑπὲρ Θεσσαλονικέων εἶχεν, ἢ τὴν αὐτὴν ἐμοί. Keins von beiden scheint passend; ich glaube vielmehr, daß zu erklären ist: denselben Eifer, den Ihr für die gute Sache habt. Von diesem ist ja zuletzt die Rede gewesen. Paulus will sagen: da Ihr so bereit seid, so soll auch der nicht fehlen, der die Sammlung leitet. — ἐν τῇ καρδίᾳ.] Winer S. 349.

17. Ὅτι τὴν μὲν u. s. w.] Dem Sinne nach übersetzt de Wette sehr richtig: Denn er gab nicht nur unserer Bitte Gehör, sondern mit noch mehr Eifer erfüllt, reisete er freiwillig zu Euch. Das μὲν — δὲ macht hier nämlich keinen solchen Gegensatz, bei dem ein Glied das andere ausschlösse, sondern es findet eine Steigerung statt. Die Abreise des Titus ward zwar mit durch meine Aufforderung (vergl. V. 6), aber noch vielmehr durch seinen eigenen Eifer bewirkt. — Uebrigens sind die Aoriste ἐξῆλθε, συνεπέμψαμεν u. s. w., da Titus und die Brüder diesen Brief ohne Zweifel selbst mitnahmen, also beim Schreiben desselben noch nicht abgereist waren, entweder vom Standpunkte der Empfänger des Briefes aus gesetzt (wie namentlich im Lat. Briefstil gewöhnlich ist), oder, was hier noch besser zu sein scheint, es spricht Paulus von einer nahe bevor-

stehenden Sache, als ob sie schon geschehen wäre, insofern sie beschlossen ist. Ich habe sie mitgeschickt, hieße demnach: ich habe sie ihm zu Begleitern gewählt, mitgegeben.

18. Wer der hier, so wie, wer der V. 22 gemeinte Bruder sei, ist völlig ungewiß; die Meisten verstehen unter dem ersteren den Lucas oder Silas; unter dem zweiten den Epänetus oder Sosthenes.

19. *οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ* u. s. w.] Doch nicht allein dies, d. h. er ist nicht allein hierin ausgezeichnet, sondern (oder: doch nicht allein diese Rücksicht leitete uns, sondern auch die, daß er gewählt ist u. s. w.). — *χειροτονηθείς*.] Das Part. steht, als ob statt: *οὗ ὁ ἔπαινος — ἐκκλησιῶν* vorherginge: *ὅς ἐστιν ἐπαινούμενος* u. s. w. — *σὺν τῇ χάριτι*.] Liest man *σύν*, so ist *χάρ.* objectiv das durch die Beisteuer zusammengebrachte Geld; liest man mit Lachm. *ἐν*, so ist *χάρ.* das Geschäft der Ueberbringung, die Besorgung der Wohlthat. — *πρὸς τὴν αὐτοῦ τοῦ κυρίου δόξαν καὶ προθυμίαν ἡμῶν*.] Sie wird von uns besorgt zur Ehre des Herrn und zum Beweise unserer Bereitwilligkeit.

20. *στελλόμενοι τοῦτο, μή τις* u. s. w.] Das Part. ist auf das Subject in *συνεπέμψαμεν* V. 18, also auf den Paulus zu beziehen. Wir thaten es, indem wir uns davor sicher stellen wollten, daß jemand u. s. w., declinantes hoc, ne quis, wie Calvin übersetzt. — *μή τις ἡμᾶς μωμήσηται* u. s. w.] Ich schickte deshalb mehrere vortreffliche Männer, damit bei einer so großen Fülle der von Euch zusammengebrachten Gabe (wo also leicht ein Unterschleif möglich) niemand uns tadeln, verdächtigen könnte.

22. *πεποιθήσει πολλῇ τῇ εἰς ὑμᾶς*.] Entweder mit *συνεπέμψαμεν*, oder (was besser scheint, da das *σπουδαιότερον* dann mehr motiviert ist) mit *σπουδαιότερον* zu verbinden. —

23. *Εἴτε ὑπὲρ Τίτου — εἴτε ἀδελφοὶ ἡμῶν* u. s. w.] Chrysostomus: *τί ἐστιν, εἴτε ὑπὲρ Τίτου; εἰ δεῖ τι εἰπεῖν, φησιν, ὑπὲρ Τίτου, ταῦτα ἔχω λέγειν, ὅτι κοινωνὸς ἐμὸς καὶ εἰς ὑμᾶς συνεργός. ἢ γὰρ τοῦτό φησιν, ἤ, εἴ τι ὑπὲρ Τίτου ποιήσετε, ὅτι οὐκ εἰς τὸν τυχόντα ποιήσετε, κοινωνὸς γὰρ ἐμός ἐστι.* — Derselbe: *εἴτε ἀδελφοὶ ἡμῶν. εἴτε ὑπὲρ τῶν*

ἄλλων, φησίν, ἀκοῦσαί τι βούλεσθε, καὶ οὗτοι μέγιστα ἔχουσι δικαιώματα συστάσεως τῆς πρὸς ὑμᾶς. καὶ γὰρ καὶ αὐτοί, φησιν, ἀδελφοὶ ὑμῶν καὶ ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, τουτέστιν, ὑπὸ ἐκκλησιῶν πεμφθέντες. εἶτα τὸ μεῖζον ἁπάντων, δόξα Χριστοῦ. εἰς ἐκεῖνον γὰρ ἀναφέρεται ἅπερ ἂν εἰς τούτους γένηται.

24. *Τὴν οὖν ἔνδειξιν τῆς ἀγάπης ὑμῶν* u. s. w.] Bewährt also Eure Liebe (gegen mich) und mein Rühmen über Euch an ihnen, vor dem Angesicht der Gemeinden, d. h. zeigt durch die gute Aufnahme jener, daß Eure Liebe gegen mich eine echte ist, und daß ich mich Euer nicht umsonst gerühmt habe. — *εἰς πρόσωπον τ. ἐ.*] ita ut res in conspectum ecclesiarum veniat. —

Capitel IX.

1. *Περὶ μὲν γὰρ τῆς διακονίας* u. s. w.] Winer S. 373 sagt, hier sei in der Lebendigkeit des Gedankens *γάρ* mit dem Causalsatze dem durch letzteres erst zu begründenden Satze vorausgeschickt. Allein die Annahme einer solchen Härte, wie sie Winer selbst nennt, scheint nicht nöthig, sondern der Zusammenhang zu sein: Hos igitur collegas (8, 22 seqq.) vobis vestroque amori maxime commendatos velim. Nam de ipsa quidem eleemosynarum collectione (redit ad rem c. 8, v. 1—21 tractatam) non omittenda vos admonere, supervacaneum videtur. Praeteritio urbana eam, quae sequitur, praeparat admonitionem de negotio illo *magis properando*. Nec verba 9, 1 dici possunt veluti rem novam annuntiare antea nondum expositam. Aliter se haberet, si scriptum esset *περὶ δέ* (1 Cor. 7, 1. 8, 1. 12, 1. 16, 1). So sehr richtig Schott in der Isagoge in N. T. Jen. 1830, S. 240. An eine Lücke ist hier also gar nicht zu denken. Ueber das *μέν* bemerkt Fritzsche II, 21 treffend: ne hoc quidem offensioni esse potest, quod *μέν* nulla sustentatur contraria sententia, praesertim quum ea, quanquam obscurius, v. *ἔπεμψα δέ* enuntiata sit. Nam pro eo, quod dicendum fuit: *Ut missos fratres benigne excipiatis*, cohortor: nam ut ad liberalitatem, id quidem supervacaneum, neque vero hoc, ut qua mente miserim fratres, explicem: misi igitur hos,

ut seqq.; in compendium quasi contracta oratione, opinionem suam, habere se, cur de missis fratribus admoneat, satis vel e contrario perspici ratus diserte addere neglexit.

2. *ὅτι Ἀχαΐα παρεσκεύασται ἀπὸ πέρυσι.*] Diese Worte geben epexegetisch an, worin die *προθυμία*, die Paulus den Macedoniern rühmt, bestehe. — *καὶ ὁ ἐξ ὑμῶν ζῆλος ἠρέθισε τοὺς πλείονας.*] Lachm. läßt *ἐξ* (welches bedeutet: studium a vobis profectum) weg; außerdem hat er statt *ὁ ζῆλος* die Form *τὸ ζῆλος*, wie oben *τὸ πλοῦτος*. Der Sinn ist: ihr (vom Paulus den Mac. gerühmter) Eifer hat sogar viele noch bis dahin zurückstehende Macedonier angereizt beizutreten. Theodoret: *ἄξιον θαυμάσαι τὸν θεῖον ἀπόστολον τὴν πνευματικὴν θεωροῦντας σοφίαν, — διὰ μὲν γὰρ Κορινθίων τοὺς Μακεδόνας, διὰ δὲ Μακεδόνων τοὺς Κορινθίους ἐπὶ τὴν ἀγαθὴν ἐργασίαν προέτρεψεν.*

3. *ἐν τῷ μέρει τούτῳ.*] Chrys. und Theophyl. meinen, daß Paulus diese Worte zur Milderung hinzugesetzt habe: damit mein (allgemeines) Rühmen von Euch nicht in dieser Hinsicht (in Bezug auf die Almosen) zu Schanden werde. Allein Paulus spricht wohl überhaupt nur von dem Rühmen wegen der Bereitwilligkeit zur Sammlung; darum scheint es besser, anzunehmen, daß die fraglichen Worte durch das Folgende erklärt werden: in dieser Hinsicht, nämlich insofern, wenn Macedonier mit mir kommen, und Ihr dann noch nicht bereit seid, wir (damit ich nicht sage: Ihr) zu Schanden werden. Auch ist es vorzuziehen, mit Lachm. hinter *τούτῳ* und *ἦτε* bloß Kommata zu setzen.

5. Auch hier ist mit Lachm. das Komma hinter *εὐλογίαν ὑμῶν* zu streichen. Der Sinn des Ganzen ist: damit sie vorauskämen, und diese Eure voraus angekündigte Gabe in Ordnung brächten, daß sie bereit wäre, so als (freiwillige) Gabe, nicht als erpreßte. *Πλεονεξίαν* scheint nämlich metonymisch für etwas durch *πλεονεξία*, Erpressung (von Seiten Pauli und seiner Collegen) hervorgebrachtes, zusammengebrachtes, zu stehen. Andere nehmen es für: etwas mit Geiz gegebenes, und übersetzen: als freigebiges Geschenk, nicht als kärgliches. Allein dann schließt sich der folgende Vers nicht so gut an, welcher in

6. *τοῦτο δέ*, (nämlich *λογίζεσθε*, *ἰστέον* oder dergl.; vergl.

Winer S. 470) eine Einschränkung giebt. Eure Gabe soll zwar eine freie, keine erpreßte sein; allein (V. 6) soviel wißt, daß u. s. w. ἐπ' εὐλογίαις erklärt Wahl I, S. 652 sehr richtig: **ad normam beneficiorum, i. e. modo hominis benefici = large.** Eigentlich ist εὐλογία an allen diesen Stellen: Segnung, jedoch metonymisch: das mit Segnung gethane, gegebene, wie wir ja auch im Deutschen das Wort: der Segen, gerade so brauchen. Vergl. das Hebr. בְּרָכָה.

7. ἕκαστος u. s. w.] Wieder eine Einschränkung der Einschränkung: (jedoch) jeder gebe so viel er sich im Herzen vornimmt. Wir sahen schon oben 1 Cor. 7, 17 ein merkwürdiges Beispiel, wie Paulus, um nicht zu viel zu sagen, immer eine und dieselbe Sache wieder von neuem nach ihren entgegengesetzten Seiten betrachtet. —

ἱλαρὸν — θεός.] vergl. Röm. 12, 8.

9. ἐσκόρπισεν u. s. w.] Ps. 112, 9. Vergl. Winer S. 392. —

10. ὁ δὲ — βρῶσιν.] Vergl. Jes. 55, 10 LXX. — χορηγήσαι καὶ πληθύναι — καὶ αὐξήσαι.] Statt dieser Optative (vergl. Winer S. 273, Fritzsche II, 87) haben Griesb. und Lachm. die Fut. χορηγήσει, πληθυνεῖ und αὐξήσει. Beide Lesarten geben einen guten Sinn; die Infinitive χορηγῆσαι u. s. w. dagegen sind unstatthaft.

11. πλουτιζόμενοι.] Winer S. 446. Uebrigens findet hier wieder eine solche Prolepsis wie 4, 4. (vergl. die Anm. daselbst) statt, und der Sinn ist, wie de Wette übersetzt: so daß Ihr in Allem Ueberfluß habet zu aller Gutthätigkeit, welche durch uns [dadurch, daß wir die Wohlthat einsammeln und besorgen] Danksagung [von Seiten derer, denen diese Wohlthat erzeigt wird] gegen Gott bewirket.

12. Ὅτι ἡ διακονία τῆς λειτουργίας u. s. w.] De Wette übersetzt: Denn die durch diese Unterstützung erwiesene Hülfsleistung hilft nicht bloß dem Mangel der Heiligen ab, u. s. w. Allein da λειτουργία doch mehr subjectiv die Verwaltung bedeutet, so scheint der Sinn: Denn die Hülfsleistung dieses (von mir übernommenen) Dienstes, d. h. die durch diesen meinen Dienst besorgte Hülfsleistung ergänzt nicht nur, u. s. w. So sind diese Worte eine weitere Begründung zu dem

V. 11 vorkommenden δι' ἡμῶν. — Das periphrastische ἐστὶ προσαναπληροῦσα und περισσεύουσα steht nicht geradezu für's verb. finit., sondern die Participien sind mehr adjectivisch gebraucht, drücken also die Beschaffenheit der διακονία aus, ita comparata est, — ut suppleat. — Das τῷ θεῷ kann wohl schwerlich anders als unmittelbar mit εὐχαριστιῶν verbunden werden. Vergl. Winer S. 180, Anm. 2.

13. Um das Part. δοξάζοντες zu erklären, muß man aus den Worten ἀλλὰ — τῷ θεῷ V. 12 ein verb. finit., etwa εὐχαριστήσουσι, ziehen: indem sie, veranlaßt (Winer S. 327) durch die Bewährung dieser Hülfsleistung (d. h. dadurch, daß sich diese Hülfsleistung als eine rechte zeigt) Gott preisen wegen des Gehorsams, welchen Euer Bekenntniß zum Evangelium erzeugt hat (Winer S. 158), und (wegen) der Freigebigkeit der Mittheilung an sie und an alle. Auffallend könnte allerdings die Anknüpfung von εἰς τὸ εὐαγγ. τοῦ Χρ. an τῆς ὁμολογίας ὑμῶν und von εἰς αὐτοὺς καὶ εἰς πάντας an τῆς κοινωνίας ohne Artikel scheinen: allein beide Substantiva, sowohl ὁμολογία, als κοινωνία, sind eng mit den durch die Präp. εἰς angefügten Wörtern verbunden und zu Einem Begriffe verwachsen, vergl. Winer S. 119.

14. καὶ αὐτῶν δεήσει.] Dieser Dativ hängt nicht mehr von ἐπί ab, sondern ist als dat. instrum. mit δοξάζοντες zu verbinden. Genau genommen, preisen sie Gott nicht durch ihre Bitten; daher kann man aus δοξάζειν den verwandten Begriff: ἐπικαλεῖσθαι oder dergl. herausnehmen, so daß ein Zeugma stattfindet. Noch besser scheint es indessen, das Komma hinter ὑμῶν zu streichen und das ganze als gen. absol. zu nehmen: indem sie auch selbst durch ihre Bitte für Euch innig lieben, d. h. Euch dadurch ihre innige Liebe zu erkennen geben.

15. Χάρις — δωρεᾷ.] Calvin: Tandem quasi voti compos ad laudem deo canendam evehitur: quo suam fiduciam quasi re iam confecta testari voluit. Die δωρεά ist hier wohl das Geschenk Gottes, welches sich darin zeigt, daß er der ganzen Angelegenheit, von der hier die Rede, einen so herrlichen Erfolg giebt. Chrys.: δωρεὰν ἐνταῦθα λέγει καὶ τὰ τοσαῦτα ἀγαθὰ τὰ διὰ τῆς ἐλεημοσύνης γινόμενα, καὶ τοῖς λαμβάνουσι, καὶ τοῖς παρέχουσι.

Dritter Theil, Cap. X—XIII,

Vertheidigung des Apostels und Schluß.

Erster Abschnitt, Cap. X und XI.

Der Apostel leitet damit ein, daß er bittet, ihn bei seiner Anwesenheit nicht zur Strenge zu zwingen, welche er, obgleich man es ihm nicht zutraue, wohl zu handhaben wisse (X, 1—6), da er die Berechtigung dazu in seinem Berufe habe, und in der Pflichttreue, deren er sich rühmen dürfe (7—18). Er fleht sich, um zu verhindern, daß die Corinther sich gegen ihn einnehmen lassen, (XI, 1—4) dazu gezwungen, seine Erkenntniß im Christenthum (5. 6), seine Uneigennützigkeit (7—10), bei der er auch ferner, um den Gegnern alle Gelegenheit zur Verläumdung abzuschneiden (11—15) verbleiben will, zu rühmen; sodann, nachdem er abermals um Nachsicht mit seiner scheinbaren Ruhmredigkeit gebeten (16—21), vergleicht er sich mit seinen Gegnern, hinter denen er nicht zurücksteht weder seiner jüdischen Herkunft (22), noch seinem christlichen Amte nach (23), in welchem er Leiden und Gefahren jeder Art erduldet, und für die Gemeinden stete Sorge trägt (24—33).

Capitel X.

1. *διὰ τῆς πραότητος καὶ ἐπιεικείας Χριστοῦ.* Chrys.: *ταῦτα ἔλεγεν, ὁμοῦ καὶ δεικνὺς ὅτι κἂν μυρίαν ἀνάγκην ἐπάγωσιν, αὐτὸς πρὸς τοῦτο ἐπιῤῥεπέστερον ἔχει· διὰ τὸ πρᾶος εἶναι, οὐ διὰ τὸ ἀσθενὲς δὲ οὐκ ἐπεξέρχεται, ἐπεὶ καὶ ὁ Χριστὸς οὕτως ἐποίει. — ὃς — ὑμᾶς.*] Aus dem Sinne seiner Gegner gesprochen. *ὃς* scheint am besten gleich mit *θαῤῥῶ* verbunden, und zu *ταπεινός* bloß *ὤν*, nicht das verb. finit. *εἰμί* hinzugedacht zu werden. Das *δέ* hinter *ἀπών* kann auch so nicht auffallen: man braucht es nur durch tamen zu übersetzen. Was übrigens den ganzen feierlichen und gewichtigen Eingang

dieses Abschnittes: αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος betrifft, so ist es nicht nöthig mit Emmerling anzunehmen, daß er dadurch herbeigeführt sei, weil Paulus von hier an den Brief mit eigener Hand geschrieben habe (Emmerl. vergleicht Gal. 5, 2 und Ephes. 4, 1), sondern er erklärt sich hinlänglich dadurch, daß Paulus hier seine Person, die Trägerin der Apostelwürde ist, recht absichtlich und kühn den Verläumdern entgegenstellen will. Oekumenius: Μέγα τὸ ἀξίωμα. ἐγὼ Παῦλός, φησι, τουτέστιν, ὁ ἀπόστολος, ὁ διδάσκαλος τῆς οἰκουμένης. Der von Emmerling angenommene Grund ist darum jedoch nicht ausgeschlossen. —

2. δεόμαι δὲ τὸ μὴ παρὼν θαῤῥῆσαι u. s. w.] Das δέ schließt nach dem Zwischensatze wieder an das παρακαλῶ V. 1 an (vergl. Winer S. 372), macht jedoch auch zugleich den Gegensatz zum unmittelbar Vorhergehenden, in dieser Weise: Man sagt freilich von mir, daß ich nur in der Abwesenheit dreist bin: ich bitte Euch aber, daß Ihr es nicht dahin kommen laßt, daß ich diese falsche Meinung durch die That widerlege. Δέομαι wollen einige, auch Emmerling, durch: ich flehe zu Gott, erklären, wobei sie auf 13, 7 verweisen. Allein das Wort ist doch offenbar eine Epanalepsis des παρακαλῶ V. 1, welches sonst ganz isoliert dastehen würde, und erst durch das τὸ μὴ παρὼν θαῤῥῆσαι u. s. w. seine eigentliche Bestimmung bekommt. In der genannten Parallelstelle hat Paulus einen andern Gedanken ausdrücken wollen, und so kann sie nichts beweisen; wohl aber giebt sie in anderer Hinsicht unserer Stelle Licht, nämlich in Beziehung auf den Gebrauch des Inf. τὸ μὴ παρὼν θαῤῥῆσαι, welcher so an das δέομαι anzuschließen ist: ich bitte, daß es nicht stattfinde, daß ich dreist bin, gerade wie dort: εὔχομαι μὴ ποιῆσαι ὑμᾶς κακόν: ich flehe, daß es nicht stattfinde, daß ich Euch Böses thue*). Dieses: daß es nicht stattfinde, ist nach dem Zusammenhange zu erklären: an unserer Stelle heißt es: daß Ihr es nicht stattfinden laßt, d. h. daß Ihr mich nicht veranlaßt (zwingt, wie de Wette ergänzt), 13, 7 dagegen: daß Gott es nicht stattfinden läßt d. h. daß Gott es verhindert. Der Sinn des Ganzen ist also: Ich bitte

---

*) Oder, nach der andern Auslegung dieser Stelle: ich flehe, daß es nicht stattfinde, daß Ihr Böses thut. Vergl. die Anm. daselbst.

Euch aber, daß Ihr es nicht dahin kommen laßt, daß ich dreist bin mit der Zuversicht, mit welcher ich hervorzutreten (eigentlich qua audacter uti) gedenke gegen einige. Das ἐπί τινας verbindet man wohl besser mit θαῤῥῆσαι, als mit τολμῆσαι, so daß ᾗ λογίζομαι τολμῆσαι bloß Zwischensatz ist. Das τοὺς λογιζομένους möchte ich nicht mit de Wette relativisch an τινάς anschließen: gegen Etliche, welche von uns denken, sondern: gegen Etliche, nämlich (gegen) diejenigen, welche uns als nach dem Fleische wandelnde betrachten. Die letztern Worte bedeuten übrigens: sie betrachten mich als einen solchen, der in seinem Berufe seine Person vor Augen hat, der alles aus eigener Machtvollkommenheit zu thun glaubt. Bei einem solchen Menschen erscheint es allerdings thöricht, wenn er Strenge üben will; er vertraut nur auf eigene Kräfte und ist leicht zu bekämpfen. Paulus dagegen steht nicht für sich da, sondern als Apostel des Herrn.

3. *ἐν σαρκὶ γὰρ περιπατοῦντες, οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα.*] Der Zusammenhang: Jene täuschen sich, wenn sie uns so bekämpfen zu können wähnen. Denn obgleich wir im Fleische wandeln (d. h. obgleich wir, für uns betrachtet, schwache Menschen sind), so kämpfen wir doch nicht nach dem Fleische (d. h. so vertrauen wir bei unserm Kampfe doch nicht auf uns, auf unsere Persönlichkeit, sondern sind Kämpfer Gottes) denn:

4. Die Waffen unseres Kriegsdienstes sind nicht fleischliche, sondern mächtige für Gott zur Zerstörung von Festungen. Den Dat. τῷ θεῷ erklärt Winer S. 175 durch: in Hinsicht auf, (denn das Citat daselbst 2 Cor. 11, 4 muß Druckfehler für 10, 4 sein), Wahl I, 332 durch deo iudice. Beides will nicht recht passen. Ich habe daher nach Luther übersetzt: für Gott, d. h. unsere Waffen sind Gott Mittel seine Macht zu zeigen. Chrys.: εἰ καὶ ἡμεῖς αὐτὰ [τὰ ὅπλα] περικείμεθα (wenn wir es auch sind, die die Waffen anhaben), ἀλλ' αὐτός [ὁ θεός] ἐστιν ὁ δι' αὐτῶν πολεμῶν καὶ ἐνεργῶν. Das Bild: πρὸς καθαίρεσιν ὀχυρωμάτων erklärt er gleich selbst:

5. *λογισμοὺς — τοῦ Χριστοῦ.*] Indem wir (über solche Anakoluthien siehe Winer S. 445) Gedanken zerstören und jede Höhe (hier wieder dasselbe Bild wie oben; Theophyl.: πύργωμα ἢ φρούριον ἀνθιστάμενον τῇ γνώσει τοῦ θεοῦ, ἤτοι

τῷ εὐαγγελίῳ), die sich erhebt wider die Erkenntniß Gottes, und gefangen nehmen jeden Anschlag zum Gehorsam gegen Christum. Der Apostel spricht wohl zunächst von der Bekämpfung theoretischer Irrthümer, zu denen die menschliche Weisheit verleitet (Vergl. 1 Cor. 1—3); zu dieser Annahme führt der Ausdruck τῇ γνώσει τοῦ θεοῦ, welcher doch nicht geradezu: das Christenthum, und dann wieder metonymisch die Christenheit, sondern zunächst nur die theoretische Seite des erstern bedeuten kann. Allein jene λογισμοί sind auch praktisch verderblich, wie ja nach dem Heb. der Ausdruck: Gott nicht kennen, den Begriff: unfromm sein, einschließt (vergl. 1 Cor. 15, 34). So wird denn auch in den ersten Capp. unsers ersten Briefes die Verkehrtheit der Erkenntniß als mit der sittlichen Verkehrtheit eng verbunden dargestellt, und es heißt nicht bloß in theoretischer Hinsicht daselbst 3, 20: ὁ κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν σοφῶν ὅτι εἰσὶ μάταιοι, vergl. V. 19: ὁ δρασσόμενος τοὺς σοφοὺς ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν. Vollends das πᾶν νόημα scheint ganz in der letztgenannten Beziehung gebraucht zu sein, und man kann es am besten durch: (bösen) Anschlag (vergl. 2, 11) übersetzen. Wir nehmen jeden bösen Anschlag gefangen zum Gehorsam gegen Christum, heißt also: wir zwingen durch unsere geistlichen Waffen diejenigen, welche böse Anschläge gegen das Evangelium haben, dieselben aufzugeben und Christo gehorsam zu werden. Daß hier nicht an eine Polemik gegen die Rechte der Vernunft in Glaubenssachen zu denken ist, braucht nicht erwähnt zu werden: eine solche würde hier gar nicht in den Zusammenhang passen, und Paulus unterscheidet überhaupt noch gar nicht die wahre Vernunft, von der der Glaube nur eine besondere Form ihrer Existenz ist, vom Glauben selbst, sondern setzt letzterem nur die falsche Menschenweisheit entgegen (vergl. die ersten Capp. des ersten Briefes).

6. ἐν ἑτοίμῳ ἔχοντες—ὑπακοή.] Wir sind bereit (vergl. Wahl I, S. 676) zu rächen (zu strafen) jeden Ungehorsam, wann Euer Gehorsam erfüllt sein wird. Diese Worte erhalten Licht durch dasjenige, was der Apostel oben gesagt hatte: er sei nicht gekommen, um nicht zu einer strengen Strafe gegen die Corinther gezwungen zu sein, und wolle erst kommen, wenn sie sich gebessert hätten. Dann sollen aber auch, heißt es nun

hier, die (dann noch) Ungehorsamen gestraft werden. Theodoret: *Τὴν τῆς μακροθυμίας αἰτίαν δεδήλωκεν. ἀναμένομεν γάρ, φησι, λόγῳ πεῖσαι καὶ παραινέσαι τοὺς πλείστους, εἶθ' οὕτως κολάσαι τοὺς ἐπὶ πλεῖστον ἀντιτείνειν ἐπιχειροῦντας.*

7. *Τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε.*] Es fragt sich zuerst, was *τὰ κατὰ πρ.* heißt. Der Apostel vergleicht sich im Folgenden mit seinen Gegnern und sagt, daß wenn sie sich rühmen, Christi, d. h. Christi eigentliche Anhänger und Schüler zu sein, insofern sie von wirklichen Aposteln Christi, die zu seinen Lebzeiten um ihn gewesen sind, ausgehen, sie auch ihm zugeben müssen, er sei wirklich Christi, er stehe in einem eben so nahen Verhältniß zu Christo, sei wahrer Apostel des Herrn. Hiernach muß sich die Erklärung der fraglichen Worte bestimmen. Die meisten nehmen diese für: das Aeußere, der falsche Schein, im Gegensatz zum Innern, Wahrhaften, vergl. 5, 12. Und zwar kann dies wiederum verschieden gefaßt werden, je nachdem man *βλέπετε* als Ind. oder Imperat., und, im ersteren Falle, den Satz enuntiativ oder fragend nimmt. Nimmt man ihn enuntiativ, so ist der Sinn: Ihr betrachtet nur das Aeußere, laßt Euch durch dieses von den falschen Lehrern täuschen; nimmt man ihn fragend, so ist das Folgende: *εἴ τις* u. s. w. die Antwort, in dieser Weise: Betrachtet Ihr das Aeußere, so wisset, daß jene, wenn sie behaupten Christi zu sein, dies auch uns zugeben müssen. Allein Paulus wird nicht behaupten wollen, daß die Frage: ob einer Christi sei, eine Frage über etwas Aeußerliches ist. Daher kann diese zweite Auffassungsweise, bei der der Satz als Frage erscheint, wohl nicht stattfinden: eben so wenig die dritte, nach der *βλέπετε* Imperat. ist, da sie von derselben Schwierigkeit gedrückt wird. Andere erklären aber *τὰ κατὰ πρ.* durch: das was vor Augen liegt, deutlich ist; Ambr. nunc vult eos, quae palam sunt, considerare, i. e. ea quae dicturus est, quia aperta sunt, iudicare. Betrachtet das, was Euch vor Augen liegt, dasjenige, was ich in Eurer Gemeinde, die ja mir ihren Ursprung verdankt, gewirkt habe. Diese Auffassung ist, wie die fgg. Verse ausweisen, die vorzüglichere.

8. Der Gedankengang in diesem und den fgg. Versen ist dieser: Jeder, der sich rühmt Christi zu sein, muß dies auch wiederum von seiner Seite mir zugestehen (V. 7). Denn wenn

ich mich auch etwas hoch rühme *) wegen der Macht, die mir der Herr gegeben hat zu Eurer Erbauung, nicht zu Eurer Zerstörung, so werde ich nicht zu Schanden werden, d. h. so wird es sich ausweisen, daß ich mich nicht ohne Berechtigung werde gerühmt haben. Ich sage dies (daß mir nämlich der Herr meine Macht nicht zu Eurer Zerstörung, sondern zu Eurer Erbauung gegeben hat), damit ich nicht scheine Euch durch die Briefe, die ich Euch schicke, schrecken zu wollen (denn die Briefe, sagt man, sind gewichtig und stark, aber die körperliche Gegenwart ist schwach und die Rede nichtig). Dies nun bedenke ein Solcher (der mir dergleichen Vorwürfe macht), daß wie ich abwesend in Briefen meinen Worten nach beschaffen bin, so auch gegenwärtig der That nach, d. h. daß ich mich als wahren Apostel nicht bloß abwesend durch meine Worte, sondern auch gegenwärtig durch meine Thätigkeit, durch das, was ich reel wirke (Baur in der angeführten Abh. S. 101,) ausweise. Der Apostel will sagen, daß man ihn doch zunächst nach dem Positiven, das ja vor Augen liege (V. 7: *τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε*) betrachten sollte; hierauf beziehen sich die Worte V. 11 *οἷοί ἐσμεν — ἔργῳ*. Viele Ausll. meinen zwar, dieselben sollten andeuten, Paulus werde sein Versprechen, zu strafen, halten; Grotius: **dicit, se praesentem rebus impleturum quae per epistolas minatur in eos, qui se non corrigunt.** Allein abgesehen davon, daß man dann zu dem *τοιοῦτοι* nicht das natürlich am nächsten liegende *ἐσμέν*, sondern *ἐσόμεθα* ergänzen müßte, so wäre doch der Gedanke höchst tautologisch, und Paulus sagte im Grunde nichts anders, als: wenn einer nicht glauben will, daß ich strenge sein kann, so bedenke er, daß ich strenge sein werde! Nimmt man dagegen die Worte auf die angegebene Weise, so schließt sich die Rede besonders gut ans Folgende an, wo der Apostel zu verstehen geben will, daß jene großprahlerischen Menschen noch

---

*) De Wette übersetzt: „Wenn ich mich auch noch mehr rühmte, — so würde ich nicht zu Schanden werden." Allein dann würde man *εἰ* im Vordersatze, und im Nachsatze nicht das Fut., sondern das Imperf. mit *ἄν* erwarten. So wie die Tempora hier stehen, kann man sie am besten durch's Lateinische **fut. exact.** im Vordersatze, und durch's **fut. simpl.** im Nachsatze wiedergeben.

nichts geleistet haben, wie er es doch unwidersprechlich und augenscheinlich durch die Pflanzung der Corinther Gemeinde gethan habe.

Was das Einzelne betrifft, so ist noch zu bemerken, daß man am besten mit Lachm. hinter αἰσχυνθήσομαι bloß ein Komma setzt, so daß ἵνα — ἐπιστολῶν sich auf die angegebene Weise an's Vorhergehende anschließen. Diese Worte mit τοῦτο λογιζέσθω V. 11 zu verbinden und den ganzen zehnten Vers bloß parenthetisch zu nehmen, ist sehr hart.

Ueber das ὡς ἂν ἐκφοβεῖν vergl. Winer S. 157; er will es auflösen durch ὡς ἂν ἐκφοβοῖμι ὑμᾶς, **tanquam qui velim vos terrere**. Mir scheint die Rede elliptisch, so daß ἂν seine hypothetische Kraft behält: damit ich Euch nicht scheine in Schrecken setzen zu wollen, was ich thun würde, wenn ich sagte, der Herr habe mir meine Macht zu Eurer Zerstörung gegeben. — Ueber das impersonale φησί vergl. Winer S. 304. —

12. Diesen und die fgg. Verse hat Fritzsche II, 33—48 vortrefflich beleuchtet, und das Resultat dieser Untersuchung scheint das einzig richtige. Die gewöhnliche Lesart, welche allerdings die Auctorität der ganzen Orientalischen Familie der Hdschrr. für sich hat, giebt keinen genügenden Sinn, und es läßt sich nachweisen, wie sie aus der vermuthlich echten Lesart entstanden ist (Fritzsche II., 45 fgg.).

Die erste Hälfte des Verses ist für die Erklärung nicht schwer. Paulus sagt: ich kann es nicht über mich gewinnen (**non sustineo**) mich beizuzählen und zu vergleichen gewissen Leuten, die sich selbst empfehlen. Diese letztern sind, wie aus dem ganzen Zusammenhang erhellt, seine Gegner, insofern sie nichts aufweisen können, was sie geleistet haben, und diesen Mangel durch aufdringliche Empfehlung ihrer selbst ergänzen müssen. Die zweite Hälfte ist dagegen desto schwerer.

Wenn man die gewöhnl. Lesart, die auch Griesb., Knapp, Lachm. (nur daß letzterer **συνιᾶσιν** statt **συνιοῦσιν** liest) behalten, vorliegen hat, so müssen die Worte ἀλλὰ — συνιοῦσιν auf die Gegner des Paulus gehen: dies weist der Gegensatz ἡμεῖς δὲ V. 13 aus. Man könnte freilich annehmen, daß das δὲ nicht wirklich adversativ, sondern nur explicativ sei; allein gerade an unserer Stelle, wo offenbare Gegensätze stattfinden, würde Pau-

ut seqq.; in compendium quasi contracta oratione, opinionem suam, habere se, cur de missis fratribus admoneat, satis vel e contrario perspici ratus diserte addere neglexit.

2. ὅτι Ἀχαΐα παρεσκεύασται ἀπὸ πέρυσι.] Diese Worte geben epexegetisch an, worin die προθυμία, die Paulus den Macedoniern rühmt, bestehe. — καὶ ὁ ἐξ ὑμῶν ζῆλος ἠρέθισε τοὺς πλείονας.] Lachm. läßt ἐξ (welches bedeutet: studium a vobis profectum) weg; außerdem hat er statt ὁ ζῆλος die Form τὸ ζῆλος, wie oben τὸ πλοῦτος. Der Sinn ist: ihr (vom Paulus den Mac. gerühmter) Eifer hat sogar viele noch bis dahin zurückstehende Macedonier angereizt beizutreten. Theodoret: ἄξιον θαυμάσαι τὸν θεῖον ἀπόστολον τὴν πνευματικὴν θεωροῦντας σοφίαν, — διὰ μὲν γὰρ Κορινθίων τοὺς Μακεδόνας, διὰ δὲ Μακεδόνων τοὺς Κορινθίους ἐπὶ τὴν ἀγαθὴν ἐργασίαν προέτρεψεν.

3. ἐν τῷ μέρει τούτῳ.] Chrys. und Theophyl. meinen, daß Paulus diese Worte zur Milderung hinzugesetzt habe: damit mein (allgemeines) Rühmen von Euch nicht in dieser Hinsicht (in Bezug auf die Almosen) zu Schanden werde. Allein Paulus spricht wohl überhaupt nur von dem Rühmen wegen der Bereitwilligkeit zur Sammlung; darum scheint es besser, anzunehmen, daß die fraglichen Worte durch das Folgende erklärt werden: in dieser Hinsicht, nämlich insofern, wenn Macedonier mit mir kommen, und Ihr dann noch nicht bereit seid, wir (damit ich nicht sage: Ihr) zu Schanden werden. Auch ist es vorzuziehen, mit Lachm. hinter τούτῳ und ἦτε bloß Kommata zu setzen.

5. Auch hier ist mit Lachm. das Komma hinter εὐλογίαν ὑμῶν zu streichen. Der Sinn des Ganzen ist: damit sie vorauskämen, und diese Eure voraus angekündigte Gabe in Ordnung brächten, daß sie bereit wäre, so als (freiwillige) Gabe, nicht als erpreßte. Πλεονεξίαν scheint nämlich metonymisch für etwas durch πλεονεξία, Erpressung (von Seiten Pauli und seiner Collegen) hervorgebrachtes, zusammengebrachtes, zu stehen. Andere nehmen es für: etwas mit Geiz gegebenes, und übersetzen: als freigebiges Geschenk, nicht als kärgliches. Allein dann schließt sich der folgende Vers nicht so gut an, welcher in

6. τοῦτο δέ, (nämlich λογίζεσθε, ἰστέον oder dergl.; vergl.

Winer S. 470) eine Einschränkung giebt. Eure Gabe soll zwar eine freie, keine erpreßte sein; allein (V. 6) soviel wißt, daß u. s. w. ἐπ' εὐλογίαις erklärt Wahl I, S. 652 sehr richtig: **ad normam beneficiorum, i. e. modo hominis benefici = large.** Eigentlich ist εὐλογία an allen diesen Stellen: Segnung, jedoch metonymisch: das mit Segnung gethane, gegebene, wie wir ja auch im Deutschen das Wort: der Segen, gerade so brauchen. Vergl. das Hebr. בְּרָכָה.

7. ἕκαστος u. s. w.] Wieder eine Einschränkung der Einschränkung: (jedoch) jeder gebe so viel er sich im Herzen vornimmt. Wir sahen schon oben 1 Cor. 7, 17 ein merkwürdiges Beispiel, wie Paulus, um nicht zu viel zu sagen, immer eine und dieselbe Sache wieder von neuem nach ihren entgegengesetzten Seiten betrachtet. —

ἱλαρὸν — θεός.] vergl. Röm. 12, 8.

9. ἐσκόρπισεν u. s. w.] Ps. 112, 9. Vergl. Winer S. 392. —

10. ὁ δὲ — βρῶσιν.] Vergl. Jes. 55, 10 LXX. — χορηγήσαι καὶ πληθύναι — καὶ αὐξήσαι.] Statt dieser Optative (vergl. Winer S. 273, Fritzsche II, 87) haben Griesb. und Lachm. die Fut. χορηγήσει, πληθυνεῖ und αὐξήσει. Beide Lesarten geben einen guten Sinn; die Infinitive χορηγῆσαι u. s. w. dagegen sind unstatthaft.

11. πλουτιζόμενοι.] Winer S. 446. Uebrigens findet hier wieder eine solche Prolepsis wie 4, 4. (vergl. die Anm. daselbst) statt, und der Sinn ist, wie de Wette übersetzt: so daß Ihr in Allem Ueberfluß habet zu aller Gutthätigkeit, welche durch uns [dadurch, daß wir die Wohlthat einsammeln und besorgen] Danksagung [von Seiten derer, denen diese Wohlthat erzeigt wird] gegen Gott bewirket.

12. Ὅτι ἡ διακονία τῆς λειτουργίας u. s. w.] De Wette übersetzt: Denn die durch diese Unterstützung erwiesene Hülfsleistung hilft nicht bloß dem Mangel der Heiligen ab, u. s. w. Allein da λειτουργία doch mehr subjectiv die Verwaltung bedeutet, so scheint der Sinn: Denn die Hülfsleistung dieses (von mir übernommenen) Dienstes, d. h. die durch diesen meinen Dienst besorgte Hülfsleistung ergänzt nicht nur, u. s. w. So sind diese Worte eine weitere Begründung zu dem

V. 11 vorkommenden δι' ἡμῶν. — Das periphrastische ἐστὶ προσαναπληροῦσα und περισσεύουσα steht nicht geradezu für's verb. finit., sondern die Participien sind mehr adjectivisch gebraucht, drücken also die Beschaffenheit der διακονία aus, ita comparata est, — ut suppleat. — Das τῷ θεῷ kann wohl schwerlich anders als unmittelbar mit εὐχαριστιῶν verbunden werden. Vergl. Winer S. 180, Anm. 2.

13. Um das Part. δοξάζοντες zu erklären, muß man aus den Worten ἀλλὰ — τῷ θεῷ V. 12 ein verb. finit., etwa εὐχαριστήσουσι, ziehen: indem sie, veranlaßt (Winer S. 327) durch die Bewährung dieser Hülfsleistung (d. h. dadurch, daß sich diese Hülfsleistung als eine rechte zeigt) Gott preisen wegen des Gehorsams, welchen Euer Bekenntniß zum Evangelium erzeugt hat (Winer S. 158), und (wegen) der Freigebigkeit der Mittheilung an sie und an alle. Auffallend könnte allerdings die Anknüpfung von εἰς τὸ εὐαγγ. τοῦ Χρ. an τῆς ὁμολογίας ὑμῶν und von εἰς αὐτοὺς καὶ εἰς πάντας an τῆς κοινωνίας ohne Artikel scheinen: allein beide Substantiva, sowohl ὁμολογία, als κοινωνία, sind eng mit den durch die Präp. εἰς angefügten Wörtern verbunden und zu Einem Begriffe verwachsen, vergl. Winer S. 119.

14. καὶ αὐτῶν δεήσει.] Dieser Dativ hängt nicht mehr von ἐπί ab, sondern ist als dat. instrum. mit δοξάζοντες zu verbinden. Genau genommen, preisen sie Gott nicht durch ihre Bitten; daher kann man aus δοξάζειν den verwandten Begriff: ἐπικαλεῖσθαι oder dergl. herausnehmen, so daß ein Zeugma stattfindet. Noch besser scheint es indessen, das Komma hinter ὑμῶν zu streichen und das ganze als gen. absol. zu nehmen: indem sie auch selbst durch ihre Bitte für Euch innig lieben, d. h. Euch dadurch ihre innige Liebe zu erkennen geben.

15. Χάρις — δωρεᾷ.] Calvin: Tandem quasi voti compos ad laudem deo canendam evehitur: quo suam fiduciam quasi re iam confecta testari voluit. Die δωρεά ist hier wohl das Geschenk Gottes, welches sich darin zeigt, daß er der ganzen Angelegenheit, von der hier die Rede, einen so herrlichen Erfolg giebt. Chrys.: δωρεὰν ἐνταῦθα λέγει καὶ τὰ τοσαῦτα ἀγαθὰ τὰ διὰ τῆς ἐλεημοσύνης γινόμενα, καὶ τοῖς λαμβάνουσι, καὶ τοῖς παρέχουσιν.

Dritter Theil, Cap. X—XIII,

Vertheidigung des Apostels und Schluß.

Erster Abschnitt, Cap. X und XI.

Der Apostel leitet damit ein, daß er bittet, ihn bei seiner Anwesenheit nicht zur Strenge zu zwingen, welche er, obgleich man es ihm nicht zutraue, wohl zu handhaben wisse (X, 1—6), da er die Berechtigung dazu in seinem Berufe habe, und in der Pflichttreue, deren er sich rühmen dürfe (7—18). Er fleht sich, um zu verhindern, daß die Corinther sich gegen ihn einnehmen lassen, (XI, 1—4) dazu gezwungen, seine Erkenntniß im Christenthum (5. 6), seine Uneigennützigkeit (7—10), bei der er auch ferner, um den Gegnern alle Gelegenheit zur Verläumdung abzuschneiden (11—15) verbleiben will, zu rühmen; sodann, nachdem er abermals um Nachsicht mit seiner scheinbaren Ruhmredigkeit gebeten (16—21), vergleicht er sich mit seinen Gegnern, hinter denen er nicht zurücksteht weder seiner jüdischen Herkunft (22), noch seinem christlichen Amte nach (23), in welchem er Leiden und Gefahren jeder Art erduldet, und für die Gemeinden stete Sorge trägt (24—33).

Capitel X.

1. *διὰ τῆς πραότητος καὶ ἐπιεικείας Χριστοῦ.* Chrys.: *ταῦτα ἔλεγεν, ὁμοῦ καὶ δεικνὺς ὅτι κἂν μυρίαν ἀνάγκην ἐπάγωσιν, αὐτὸς πρὸς ταῦτο ἐπιῤῥεπέστερον ἔχει· διὰ τὸ πρᾶος εἶναι, οὐ διὰ τὸ ἀσθενὲς δὲ οὐκ ἐπεξέρχεται, ἐπεὶ καὶ ὁ Χριστὸς οὕτως ἐποίει. — ὃς — ὑμᾶς.*] Aus dem Sinne seiner Gegner gesprochen. *ὃς* scheint am besten gleich mit *θαῤῥῶ* verbunden, und zu *ταπεινός* bloß *ὤν*, nicht das verb. finit. *εἰμί* hinzugedacht zu werden. Das *δέ* hinter *ἀπών* kann auch so nicht auffallen: man braucht es nur durch tamen zu übersetzen. Was übrigens den ganzen feierlichen und gewichtigen Eingang

τῷ εὐαγγελίῳ), die sich erhebt wider die Erkenntniß Gottes, und gefangen nehmen jeden Anschlag zum Gehorsam gegen Christum. Der Apostel spricht wohl zunächst von der Bekämpfung theoretischer Irrthümer, zu denen die menschliche Weisheit verleitet (Vergl. 1 Cor. 1—3); zu dieser Annahme führt der Ausdruck τῇ γνώσει τοῦ θεοῦ, welcher doch nicht geradezu: das Christenthum, und dann wieder metonymisch die Christenheit, sondern zunächst nur die theoretische Seite des erstern bedeuten kann. Allein jene λογισμοί sind auch praktisch verderblich, wie ja nach dem Heb. der Ausdruck: Gott nicht kennen, den Begriff: unfromm sein, einschließt (vergl. 1 Cor. 15, 34). So wird denn auch in den ersten Capp. unsers ersten Briefes die Verkehrtheit der Erkenntniß als mit der sittlichen Verkehrtheit eng verbunden dargestellt, und es heißt nicht bloß in theoretischer Hinsicht daselbst 3, 20: ὁ κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν σοφῶν ὅτι εἰσὶ μάταιοι, vergl. V. 19: ὁ δρασσόμενος τοὺς σοφοὺς ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν. Vollends das πᾶν νόημα scheint ganz in der letztgenannten Beziehung gebraucht zu sein, und man kann es am besten durch: (bösen) Anschlag (vergl. 2, 11) übersetzen. Wir nehmen jeden bösen Anschlag gefangen zum Gehorsam gegen Christum, heißt also: wir zwingen durch unsere geistlichen Waffen diejenigen, welche böse Anschläge gegen das Evangelium haben, dieselben aufzugeben und Christo gehorsam zu werden. Daß hier nicht an eine Polemik gegen die Rechte der Vernunft in Glaubenssachen zu denken ist, braucht nicht erwähnt zu werden: eine solche würde hier gar nicht in den Zusammenhang passen, und Paulus unterscheidet überhaupt noch gar nicht die wahre Vernunft, von der der Glaube nur eine besondere Form ihrer Existenz ist, vom Glauben selbst, sondern setzt letzterem nur die falsche Menschenweisheit entgegen (vergl. die ersten Capp. des ersten Briefes).

6. ἐν ἑτοίμῳ ἔχοντες—ὑπακοή.] Wir sind bereit (vergl. Wahl I, S. 676) zu rächen (zu strafen) jeden Ungehorsam, wann Euer Gehorsam erfüllt sein wird. Diese Worte erhalten Licht durch dasjenige, was der Apostel oben gesagt hatte: er sei nicht gekommen, um nicht zu einer strengen Strafe gegen die Corinther gezwungen zu sein, und wolle erst kommen, wenn sie sich gebessert hätten. Dann sollen aber auch, heißt es nun

hier, die (dann noch) Ungehorsamen gestraft werden. Theodoret: *Τὴν τῆς μακροθυμίας αἰτίαν δεδήλωκεν. ἀναμένομεν γάρ, φησι, λόγῳ πεῖσαι καὶ παραινέσαι τοὺς πλείστους, εἶθ' οὕτως κολάσαι τοὺς ἐπὶ πλεῖστον ἀντιτείνειν ἐπιχειροῦντας.*

7. *Τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε.*] Es fragt sich zuerst, was *τὰ κατὰ πρ.* heißt. Der Apostel vergleicht sich im Folgenden mit seinen Gegnern und sagt, daß wenn sie sich rühmen, Christi, d. h. Christi eigentliche Anhänger und Schüler zu sein, insofern sie von wirklichen Aposteln Christi, die zu seinen Lebzeiten um ihn gewesen sind, ausgehen, sie auch ihm zugeben müssen, er sei wirklich Christi, er stehe in einem eben so nahen Verhältniß zu Christo, sei wahrer Apostel des Herrn. Hiernach muß sich die Erklärung der fraglichen Worte bestimmen. Die meisten nehmen diese für: das Aeußere, der falsche Schein, im Gegensatz zum Innern, Wahrhaften, vergl. 5, 12. Und zwar kann dies wiederum verschieden gefaßt werden, je nachdem man *βλέπετε* als Ind. oder Imperat., und, im ersteren Falle, den Satz enuntiativ oder fragend nimmt. Nimmt man ihn enuntiativ, so ist der Sinn: Ihr betrachtet nur das Aeußere, laßt Euch durch dieses von den falschen Lehrern täuschen; nimmt man ihn fragend, so ist das Folgende: *εἴ τις* u. s. w. die Antwort, in dieser Weise: Betrachtet Ihr das Aeußere, so wisset, daß jene, wenn sie behaupten Christi zu sein, dies auch uns zugeben müssen. Allein Paulus wird nicht behaupten wollen, daß die Frage: ob einer Christi sei, eine Frage über etwas Aeußerliches ist. Daher kann diese zweite Auffassungsweise, bei der der Satz als Frage erscheint, wohl nicht stattfinden: eben so wenig die dritte, nach der *βλέπετε* Imperat. ist, da sie von derselben Schwierigkeit gedrückt wird. Andere erklären aber *τὰ κατὰ πρ.* durch: das was vor Augen liegt, deutlich ist; Ambr. nunc vult eos, quae palam sunt, considerare, i. e. ea quae dicturus est, quia aperta sunt, iudicare. Betrachtet das, was Euch vor Augen liegt, dasjenige, was ich in Eurer Gemeinde, die ja mir ihren Ursprung verdankt, gewirkt habe. Diese Auffassung ist, wie die fgg. Verse ausweisen, die vorzüglichere.

8. Der Gedankengang in diesem und den fgg. Versen ist dieser: Jeder, der sich rühmt Christi zu sein, muß dies auch wiederum von seiner Seite mir zugestehen (V. 7). Denn wenn

ich mich auch etwas hoch rühme *) wegen der Macht, die mir der Herr gegeben hat zu Eurer Erbauung, nicht zu Eurer Zerstörung, so werde ich nicht zu Schanden werden, d. h. so wird es sich ausweisen, daß ich mich nicht ohne Berechtigung werde gerühmt haben. Ich sage dies (daß mir nämlich der Herr meine Macht nicht zu Eurer Zerstörung, sondern zu Eurer Erbauung gegeben hat), damit ich nicht scheine Euch durch die Briefe, die ich Euch schicke, schrecken zu wollen (denn die Briefe, sagt man, sind gewichtig und stark, aber die körperliche Gegenwart ist schwach und die Rede nichtig). Dies nun bedenke ein Solcher (der mir dergleichen Vorwürfe macht), daß wie ich abwesend in Briefen meinen Worten nach beschaffen bin, so auch gegenwärtig der That nach, d. h. daß ich mich als wahren Apostel nicht bloß abwesend durch meine Worte, sondern auch gegenwärtig durch meine Thätigkeit, durch das, was ich reel wirke (Baur in der angeführten Abh. S. 101,) ausweise. Der Apostel will sagen, daß man ihn doch zunächst nach dem Positiven, das ja vor Augen liege (V. 7: *τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε*) betrachten sollte; hierauf beziehen sich die Worte V. 11 *οἷοί ἐσμεν — ἔργῳ*. Viele Ausll. meinen zwar, dieselben sollten andeuten, Paulus werde sein Versprechen, zu strafen, halten; Grotius: **dicit, se praesentem rebus impleturum quae per epistolas minatur in eos, qui se non corrigunt.** Allein abgesehen davon, daß man dann zu dem *τοιοῦτοι* nicht das natürlich am nächsten liegende *ἐσμέν*, sondern *ἐσόμεθα* ergänzen müßte, so wäre doch der Gedanke höchst tautologisch, und Paulus sagte im Grunde nichts anders, als: wenn einer nicht glauben will, daß ich strenge sein kann, so bedenke er, daß ich strenge sein werde! Nimmt man dagegen die Worte auf die angegebene Weise, so schließt sich die Rede besonders gut ans Folgende an, wo der Apostel zu verstehen geben will, daß jene großprahlerischen Menschen noch

*) De Wette übersetzt: „Wenn ich mich auch noch mehr rühmte, — so würde ich nicht zu Schanden werden." Allein dann würde man *εἰ* im Vordersatze, und im Nachsatze nicht das Fut., sondern das Imperf. mit *ἄν* erwarten. So wie die Tempora hier stehen, kann man sie am besten durch's Lateinische fut. exact. im Vordersatze, und durch's fut. simpl. im Nachsatze wiedergeben.

nichts geleistet haben, wie er es doch unwidersprechlich und augenscheinlich durch die Pflanzung der Corinther Gemeinde gethan habe.

Was das Einzelne betrifft, so ist noch zu bemerken, daß man am besten mit Lachm. hinter αἰσχυνθήσομαι bloß ein Komma setzt, so daß ἵνα — ἐπιστολῶν sich auf die angegebene Weise an's Vorhergehende anschließen. Diese Worte mit τοῦτο λογιζέσθω V. 11 zu verbinden und den ganzen zehnten Vers bloß parenthetisch zu nehmen, ist sehr hart.

Ueber das ὡς ἂν ἐκφοβεῖν vergl. Winer S. 157; er will es auflösen durch ὡς ἂν ἐκφοβοῖμι ὑμᾶς, tanquam qui velim vos terrere. Mir scheint die Rede elliptisch, so daß ἂν seine hypothetische Kraft behält: damit ich Euch nicht scheine in Schrecken setzen zu wollen, was ich thun würde, wenn ich sagte, der Herr habe mir meine Macht zu Eurer Zerstörung gegeben. — Ueber das impersonale φησί vergl. Winer S. 304. —

12. Diesen und die fgg. Verse hat Fritzsche II, 33—48 vortrefflich beleuchtet, und das Resultat dieser Untersuchung scheint das einzig richtige. Die gewöhnliche Lesart, welche allerdings die Auctorität der ganzen Orientalischen Familie der Hdschrr. für sich hat, giebt keinen genügenden Sinn, und es läßt sich nachweisen, wie sie aus der vermuthlich echten Lesart entstanden ist (Fritzsche II, 45 fgg.).

Die erste Hälfte des Verses ist für die Erklärung nicht schwer. Paulus sagt: ich kann es nicht über mich gewinnen (non sustineo) mich beizuzählen und zu vergleichen gewissen Leuten, die sich selbst empfehlen. Diese letztern sind, wie aus dem ganzen Zusammenhang erhellt, seine Gegner, insofern sie nichts aufweisen können, was sie geleistet haben, und diesen Mangel durch aufdringliche Empfehlung ihrer selbst ergänzen müssen. Die zweite Hälfte ist dagegen desto schwerer.

Wenn man die gewöhnl. Lesart, die auch Griesb., Knapp, Lachm. (nur daß letzterer συνιᾶσιν statt συνιοῦσιν liest) behalten, vorliegen hat, so müssen die Worte ἀλλὰ — συνιοῦσιν auf die Gegner des Paulus gehen: dies weist der Gegensatz ἡμεῖς δέ V. 13 aus. Man könnte freilich annehmen, daß das δέ nicht wirklich adversativ, sondern nur explicativ sei; allein gerade an unserer Stelle, wo offenbare Gegensätze stattfinden, würde Pau-

lus schwerlich so geschrieben und innerhalb des zweiten der Gegensätze, der schon von ἀλλὰ αὐτοί anfinge, eine Formel gebraucht haben, die doch nach ihrem natürlichen Sinne einen neuen Gegensatz einführt. Allein auch zugegeben, daß trotz des ἡμεῖς δέ die fraglichen Worte schon auf den Paulus gingen, giebt die Stelle doch keinen guten Sinn. Man kann sie auf mehrere Weise verstehen, z. B.

a) so, daß man mit de Wette übersetzt: sondern wir messen uns nach uns selbst und vergleichen uns mit uns selbst, nicht mit (jenen) Klugen. Allein wollte Paulus mit dem Worte συνιοῦσιν jene oben genannten Gegner bezeichnen, (und dies wollte er, denn nicht mit Klugen, d. h. ironisch: Eitlen, Thörichten überhaupt, vergleicht er sich), so müßte entweder der Artikel τοῖς stehen, oder τισί wiederholt werden. Ueberhaupt wäre es doch immer sonderbar, wenn jene Leute so ohne Weiteres Verständige, d. h. Unverständige genannt würden, da es dem Paulus hier nicht darauf ankam, ihren Unverstand (vielmehr waren sie sehr weltklug), sondern ihre Schlechtigkeit, und seine Entfernung von dieser, darzustellen.

b) so, daß οὐ συνιοῦσιν auf den Paulus bezogen wird, und aus dem Sinne der Gegner gesprochen ist. So Emmerling: **meo ego me pede metior meque existimo ex me, homine, ut istis placet, inepto.** Aber auch hier müßte der Artikel vor οὐ συνιοῦσιν stehen; οὐ συνιοῦσιν allein würde heißen: wenn wir thöricht sind. Doch, was noch mehr ist, man sieht nicht, warum Paulus hier sich aus dem Sinne seiner Gegner unverständig nennen sollte; Emmerling vergleicht Cap. XI und XII; allein dort thut er es, insofern er sich lobt: an unserer Stelle dagegen sagt er ja gerade, daß er sich nicht über sein Maaß lobt.

Es bleibt also nichts übrig als auf die erstgemachte Bemerkung zurückzukommen, daß unsere Worte ἀλλὰ — συνιοῦσιν auf die Gegner des Paulus gehen. Dann haben wir einen guten Gegensatz an ἡμεῖς δέ. Das οὐ συνιοῦσιν ist dann entweder wiederum Dat. Part. oder 3 Pers. Plur. Ind.; im erstern Fall ist der Sinn: aber sie messen sich selbst nach sich selbst und vergleichen sich mit sich selbst, nämlich mit Unverständigen; im

zweiten Falle: aber, indem sie —' vergleichen, sind sie unverständig. Allein die erstere Auffassung hat dies gegen sich, daß, da ein Gegensatz gegen die erste Hälfte des Verses auszudrücken ist, man nicht* Part. *μετρ.* und *συγκρίνοντες*, sondern verb. finit., dem *τολμῶμεν* entsprechend, also *μετροῦσιν* und *συγκρίνουσιν* erwartet. Außerdem aber steht ihr und der zweiten, so wie jeder andern Modification (z. B. bei Beza) der Auffassung, nach welcher die fraglichen Worte auf die Gegner des P. zu beziehen sind, folgendes entgegen:

a) offenbar werden nicht Personen, sondern Handlungsweisen in unserm Verse einander entgegengesetzt. Sollte ersteres geschehen, so könnte nicht: *οὐ τολμῶμεν — ἀλλὰ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς ἑαυτοὺς μετροῦντες* stehen, sondern die Rede müßte heißen: *ἡμεῖς γὰρ οὐ τολμῶμεν, — ἀλλὰ αὐτοὶ* oder *ἐκεῖνοι* u. s. w.

b) man sieht überhaupt nicht, was Paulus eigentlich mit den Worten *ἀλλὰ — συνιοῦσιν* an den Gegnern tadeln will. Von sich selbst sagt er, er vergleiche sich nicht mit ihnen, sondern bleibe bei seinem eigenen Maaße (V. 13 fgg.); dies müßte er nun doch auch an seinen Gegnern loben. Es käme gar kein Gegensatz der Worte *ἀλλὰ — συνιοῦσιν* und *ἡμεῖς δὲ* u. s. w. heraus: erstere würden heißen: sie messen sich nur nach sich selbst; letztere: ich aber bleibe bei meinem Maaße.

Aus den vorstehenden Bemerkungen möchte genugsam einleuchten, daß mit der rec. nichts anzufangen ist, so viel äußere Auctorität sie auch für sich hat. Dahingegen giebt die Occidentalische Lesart, welche mehr oder weniger wegläßt, einen vortrefflichen Sinn. Nach ihr fehlt (vergl. Griesb.) nicht nur *οὐ συνιοῦσιν· ἡμεῖς δέ*, sondern Cod. Clarom. sogar *καυχησόμεθα* (wofür Boern. *καυχώμενοι*) gänzlich. Und dies scheint das einzig Richtige und Echte. Der Sinn des Ganzen ist dann: V. 11: wir sind auch dem Werke nach solche, wie wir den Worten nach sind. 12: (Wir haben etwas geleistet und können uns darauf berufen): denn nicht können wir es über uns gewinnen uns denen zuzuzählen und mit denen zu vergleichen, die es mit bloßen Empfehlungen ihrer selbst, ohne Aufzeigung von etwas reell Geleistetem bewenden lassen: sondern indem wir

nach uns selbst uns selbst messen (d. h. unsern Werth nach demjenigen was wir geleistet haben, bestimmen, so daß die Grenze unserer Leistungen auch die Grenze unsers Werthes ist) und uns mit uns selbst vergleichen, 13: keineswegs ins Maaßlose hinein, sondern nach dem Maaße des Maaßstabes, welchen uns Gott als Maaß zugetheilt hat, daß wir nämlich auch bis zu Euch kamen; 14: denn nicht als solche, die nicht zu Euch gekommen wären, überheben wir uns: denn wir sind ja auch bis zu Euch in der Verkündigung des Evangeliums Christi gekommen. 15: Indem wir uns nicht ins Maaßlose hinein rühmen, in fremden Arbeiten, vielmehr Hoffnung haben, daß, indem Euer Glaube unter Euch wächst, wir nach unserm Maaßstabe, noch weiter verherrlicht werden, nämlich daß wir auch über Euch hinaus noch das Evangelium verkünden, nicht aber nach fremdem Maaßstabe in Bezug auf schon Fertiges uns rühmen.

Die Partt. *μετροῦντες, συγκρίνοντες* und auch V. 15 *καυχώμενοι* können gar nicht auffallen; es findet eine leicht zu erklärende Anakoluthie statt, indem Paulus bei den ersten Participien ein noch zu setzendes verb. finit. im Sinne hatte, beim letzten aber (*καυχώμενοι*), da ein so langer Zwischensatz in die Mitte getreten war, umgekehrt so schrieb, als ob schon ein verb. finit. voraufgegangen sei. Das *οὐχὶ εἰς τὰ ἄμετρα, ἀλλὰ* u. s. w. kann man entweder noch zum vorhergehenden *συγκ.* ziehen, oder annehmen, Paulus habe schon das *καυχώμενοι* V. 15 im Sinne gehabt.

κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κανόνος habe ich ganz wörtlich übersetzt: nach dem Maaße des Maaßstabes. Dem Sinne nach ist der *κανών*, nach dem sich Paulus rühmen darf, freilich der Bezirk, innerhalb dessen er das Evangelium verbreitet, sein Wirkungskreis, wie Wahl übersetzt; allein geradezu kann man doch nicht (mit de Wette) *κανών* für: Bezirk nehmen; das Wort hat weder an sich diese Bedeutung, noch paßt V. 15: *κατὰ τὸν κανόνα ἡμῶν*, welche Worte doch wohl schwerlich, wie de Wette will, innerhalb unseres Bezirkes (etwa *κατά* in der Bedeutung wie bei *κατὰ τὴν πόλιν*, per urbem) übersetzt werden dürften, sondern am natürlichsten durch secundum regulam nostram (Vulg.) erklärt werden. *Κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κανόνος* V. 13 heißt also: nach dem Maaße, welches der Maaßstab an-

giebt, zeigt. Die folgenden Worte οὗ—μέτρου habe ich nur dem Sinne nach frei übersetzt: welchen (Maaßstab) uns Gott als Maaß zugetheilt hat; eigentlich ist jedoch οὗ Neutr. und enge mit dem am Schlusse stehenden μέτρου zu verbinden, und das Ganze ein bloßer Zwischensatz: **secundum mensuram canonis, quam mensuram nobis impertiit deus**, so daß eine doppelte Attraction stattfindet, indem der Gebrauch des Gen. durch die Beziehung aufs Vorhergehende (κανόνος), der Gebrauch des Neutr. aber durch die Beziehung aufs Folgende (μέτρου) motiviert ist. Was die Sache betrifft, so sagt Paulus, Gott habe ihm dies Maaß zugetheilt, insofern dieser es ist, der ihn durch seinen Segen und Beistand befähigt hat, die Verkündigung des Evangeliums bis dahin auszudehnen; darum fügt der Apostel auch selbst zur Erklärung hinzu: ἐφικέσθαι ἄχρι καὶ ὑμῶν, welche Worte nicht, wie Vulg. und Erasmus wollen, genitivisch zu fassen und von μέτρου abhängig zu denken, sondern mit Beza durch ὥςτε ἐφικέσθαι ἡμᾶς zu erklären sind.

14. ὡς μὴ ἐφικνούμενοι εἰς ὑμᾶς.] Da Paulus hier nicht davon reden will, daß er überhaupt zu den Corinthern kommt, sondern daß er schon gekommen ist (vergl. V. 13 ἐφικέσθαι oder besser ἀφικέσθαι), schon gewirkt hat, so ist ohne Zweifel ἀφικόμενοι (Boern.) oder ἐφικόμενοι (Chrys.) besser. Das Präs. scheint aus dem Mißverständnisse, als ob Paulus hier von seiner bevorstehenden Reise nach Corinth (1 Cor. 4, 18: ὡς μὴ ἐρχομένου δέ μου πρὸς ὑμᾶς ἐφυσιώθησάν τινες) spräche, entstanden zu sein.

15. οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχώμενοι.] Indem wir so, daß wir nicht über die Grenzen hinausgehen, uns rühmen, d. h. indem wir unsern Ruhm nur bis dahin ausdehnen, wo wir wirklich gearbeitet haben, nicht bis dahin, wo andere das Evangelium gepredigt, οὐκ ἐν ἀλλοτρίοις κόποις, wie gleich erklärend hinzugesetzt wird.

Das ἐν ὑμῖν, unter Euch, gehört jedenfalls zu αὐξανομένης τῆς πίστεως ὑμῶν, nicht zu μεγαλυνθῆναι; denn Paulus will ja sagen, daß er hoffe, während sein Werk in Corinth fortwächst, auch anderswo weiter (εἰς περισσείαν) verherrlicht zu werden, wie er auch gleich selbst V. 16 hinzufügt, εἰς τὰ ὑπερέκεινα ὑμῶν—καυχήσασθαι, d. h. nämlich noch über Euch

hinaus das Evangelium zu verkünden, nicht aber u. s. w. Schon Calvin und Beza beziehen das ἐν ὑμῖν so; letzterer sagt sehr richtig: **male in plerisque codicibus istud ἐν ὑμῖν coniungitur cum verbo μεγαλυνθῆναι, quum pertineat ad αὐξανομένης. quod apparet ex opposito membro. Mutua enim est convenientia inter Corinthios in fide crescentes in sese, et Paulum sua veluti iurisdictione auctum.** So ist ἐν ὑμῖν keinesweges Pleonasmus, sondern es ist des Gegensatzes wegen gesetzt: bei Euch, — anderwärts.

Ueber die Inf. Aor. μεγαλυνθῆναι u. s. w. siehe Winer S. 274, c.

κατὰ τὸν κανόνα ἡμῶν.] Nach meinem Maaßstabe: ich werde auch dann nur gerade so weit mich rühmen, als mein Maaßstab es mit sich bringt, der nicht weiter mich Ruhm erndten läßt, als ich wirklich gekommen bin.

16. *εἰς τὰ ὑπερέκεινα — καυχήσασθαι.*] Sehr richtig setzt Beza vor diesen Worten ein: id est; denn sie sind die Erläuterung der Worte: μεγαλυνθῆναι — εἰς περισσείαν. — τὰ ὑπερέκεινα ὑμῶν gehört zusammen: es sind die über Corinth hinausliegenden Gegenden; in diese will er das Evangelium bringen *) (das εἰς ist eben so gebraucht 1 Petr. 1, 25).

οὐκ ἐν ἀλλοτρίῳ κανόνι: nicht nach einem fremden Maaßstabe, d. h. nicht so, daß ich Fremder Arbeiten zum Maaßstabe meines Ruhmes nähme, d. h. daß ich da erndten wollte, wo ich nicht gesäet habe. — *εἰς τὰ ἕτ.*] in Bezug auf, über schon Fertiges, Winer S. 338. Dies thaten aber die Feinde des Paulus, die in Corinth, wo er die Gemeinde gepflanzt hatte, wo sie also schon Fertiges vorfanden, den Ruhm sich anmaßten.

17. *ὁ δὲ — καυχάσθω.*] Paulus konnte ruhmredig erscheinen: darum fügt er wieder hinzu, daß der, der sich rühmt, und auch mit Recht rühmt, doch nicht sich selber rühmen darf, sondern nur dem Herrn, als letztem Grunde alles Guten, die Ehre geben soll.

18. *οὐ γὰρ* u. s. w.] Der Sinn: denn das Selbstrühmen

---

*) Vergl. Neander S. 233, Anm. 2.

hilft doch nichts, nicht durch dieses wird man als Bewährter erscheinen, sondern den wahren Ruhm kann nur der Herr ertheilen.

Capitel XI.

1. *Ὄφελον ἀνείχεσθέ μου μικρὸν τῇ ἀφροσύνῃ.*] Der Apostel sieht sich gezwungen, den Corinthern noch weiter dasjenige, dessen er sich mit Recht rühmen kann, zu rühmen. Dies Rühmen ist ihm selbst unangenehm, ja er nennt es an sich eine Thorheit (*ἀφροσύνη*), aber freilich durch die besondern Umstände bekommt die Sache ein anderes Licht. Aus Furcht nun, daß den Corinthern sein Reden von sich lästig sei, und daß es ihnen als das, was es unter andern Umständen allerdings sein würde, als eine Thorheit, erscheine, ruft er aus: Möchtet Ihr mich doch ein wenig in der Thorheit (in Bezug auf meine Thorheit) ertragen: doch verbessernd setzt er gleich hinzu: doch Ihr ertragt mich schon! Denn ich eifere um Euch (d. h. denn Ihr seht ja, müßt bedenken, daß ich um Euch eifere) mit göttlichem Eifer. Denn ich habe (hatte) Euch Einem Manne verlobt, Euch als reine Jungfrau darzustellen, Christo, fürchte aber (nun), daß, wie die Schlange die Eva berückte in ihrer List, so verdorben werden Eure Gedanken (Sinne, Herzen), daß sie sich abwenden von der Lauterkeit gegen Christum *).

ὄφελον ἀνείχεσθε.] Siehe Winer S. 250. — *τῇ ἀφροσύνῃ.*] Fritzsche läßt diesen Dativ von *ἀνείχ.* abhängen und *μου* wieder von *τῇ ἀφρ.*, so daß er übersetzt: Möchtet Ihr Euch doch ein wenig von meiner Thorheit drücken lassen. Allein das

---

*) Baur in der angeführten Abh. S. 101 nimmt einen etwas andern Gedankengang an: „Ihr höret ja sonst so geduldig die Sprache der Thoren (meiner Gegner, die sich selbst voll eitler Anmaßung erheben), Ihr werdet gewiß auch mir einen Augenblick Gehör schenken, wenn ich in derselben Sprache, als Thor, zu Euch rede (zu meiner Rechtfertigung und zu meinem Lobe etwas sage, was nach dem hohen Standpunkte, von welchem meine Gegner auf mich herabsehen, ihnen nur als Thorheit erscheinen kann)" u. s. w. Allein in den ersten Worten des Cap. ist noch gar keine Vergleichung mit den Gegnern angedeutet; sollte dies geschehen, so wird man nicht die Enklit. *μου*, sondern *καὶ ἐμοῦ* erwarten.

gleich folgende: ἀλλὰ καὶ ἀνέχεσθέ μου weist darauf hin, daß μου zu ἀν. zu ziehen ist; denn einen plötzlichen Wechsel der Construction anzunehmen, scheint doch hart. Ferner möchte ich doch auch noch zweifeln, daß im N. T. ἀνέχεσθαι mit dem Dat. construiert werde: denn ich sehe nicht, warum 2 Theff. 1, 4, wie Fritzsche will, nicht Attraction stattfinden soll: die von Euch ertragenen Leiden, als ein zusammengehöriger Begriff. Τῇ ἀφρ. scheint also in unserer Stelle zu heißen: in Bezug auf die Thorheit.

2. θεοῦ ζήλῳ.] Mit einem Eifer, einer Eifersucht, wie sie Gott billigt, haben will (vergl. die Anm. zu 1, 12), mit einer heiligen Eifersucht, nicht einer solchen, die unlautere Beweggründe hätte, indem ich meine Ehre suchte. — ἑνὶ ἀνδρί.] Einem Manne: jetzt will man Euch aber zur Untreue gegen ihn verführen, indem Ihr Andern anhängen sollt, vergl. 1 Cor. 1, 12. 13. Das Bild der Ehe (Ephes. 5, 25 fgg.) kommt auch im A. T. häufig vor, um das innige Verhältniß des Jüdischen Volkes zu Gott zu bezeichnen; vergl. Jes. 54, 5. 62, 5. Jer. 3, 1 fgg. Ezech. 16, 8 fgg. Ἡρμοσάμην scheint gesetzt zu sein, insofern sich Paulus als φίλος τοῦ νυμφίου (vergl. Joh. 3, 29) betrachtete, dessen Geschäft es war, die Braut dem Bräutigam zu verschaffen und über ihre Reinheit und Keuschheit zu wachen (vergl. Schöttgen Hor. Hebr. I, 335 fgg.). Die Uebersetzung des ἁρμ. durch verloben ist daher nicht ganz genau; das Wort ist hier allgemeiner zu nehmen von der Ehestiftung überhaupt: ich habe Eure Ehe mit Christo besorgt, habe Euch ihm als Braut verschafft, angepaßt. So heißt es Sprüch. Sal. 19, 14: παρὰ Κυρίου ἁρμόζεται γυνὴ ἀνδρί, bei den LXX. Mit Recht bemerkt Fritzsche, daß das Bild eines verlobenden Vaters hier nicht paßt; Paulus nennt sich wohl Vater der durch ihn zum Glauben Geführten, allein eben in dem Sinne, daß sie ihm ihr geistiges Leben zu verdanken haben.

Das παραστῆσαι ist, wie Fritzsche ebenfalls gegen Emmerl., der es statt des Part. gesetzt glaubt, bemerkt, epexegetischer Inf. zu ἡρμοσάμην: ich verlobte Euch Einem Mann, (Euch als) eine reine Jungfrau ihm darzustellen (vergl. Winer S. 267). Nicht unwahrscheinlich ist es, daß Paulus das παρ. von der Darstellung bei der Parousie Christi versteht; das Bild

ist dann dies, daß sie jetzt Braut Christi sind, und Paulus ängstlich besorgt ist (V. 3 φοβοῦμαι u. s. w.), daß sie ihrem Bräutigam vor der Hochzeit durch Verführung abspänstig gemacht werden (was zu verhüten, Amt des φιλ. τοῦ νυμφ. war). Um dies anzudeuten habe ich ἡρμοσάμην durch: ich hatte verlobt, übersetzt.

3. ὡς ὁ ὄφις Εὔαν ἐξηπάτησεν u. s. w.] Die Verführung des Weibes, der Eva, scheint der Apostel zu erwähnen, weil er die Corinther mit einer Jungfrau verglichen hat. Denn obgleich das Bild nicht genau paßt, weil die Verführung der Eva nicht die Verführung zur Untreue ist, so liegt das tertium comparationis doch nicht bloß darin, worein es Fritzsche setzt: Paulus ecclesiam corinthiacam „ideo cum Eva contendit, quod utrique per alios, illi per falsos doctores, huic per Satanam exitium pararetur." Paulus will vielmehr sagen: wie der Satan das erste Weib durch die Schlange verführte, so will er Euch, die reine Jungfrau Christi, durch die falschen Lehrer verführen.

φθαρῇ — ἀπὸ τῆς ἁπλότητος.] Prägnant für: verderbt und abwendig gemacht werde von. Vergl. Winer S. 481. —

4. Εἰ μὲν γὰρ u. s. w.] Baur S. 102 erklärt diese Stelle so: Käme freilich einer, der einen andern Jesus verkündigt, welchen ich nicht verkündigt habe, oder könntet Ihr einen andern Geist empfangen, als Ihr empfangen habt, oder ein anderes Evangelium, als Ihr erhalten habt (wäre es möglich, daß es noch ein anderes Christenthum gäbe, das allein für das eigentliche und wahre gehalten werden müßte, Euch aber bisher durch mich noch nicht bekannt geworden wäre, und Euch nun erst von solchen Lehrern gepredigt würde, hätte also ich Euch die Wahrheit entweder noch gar nicht, oder nur sehr unvollständig und unlauter mitgetheilt), so würdet Ihr vollkommen recht daran thun, Euch dies gefallen zu lassen. Aehnlich nach Chrys. die meisten Ausll. Allein wenn man so übersetzen sollte, so müßte nothwendig: ἐκήρυσσεν und ἐλαμβάνετε stehen, so daß im Nachsatze ἂν fehlte (welches letztere allerdings an sich möglich wäre).

Andere nehmen dagegen die Stelle, als wenn auch im Nachsatze ein Präs. stünde: Wenn Euch jemand einen andern

Jesus verkündigt, als den, welchen ich Euch verkündigt habe, — so laßt Ihr es Euch ruhig gefallen. Das καλῶς ist dann sehr bitter: Ihr befindet Euch ganz wohl dabei.

Diese Erklärung ist dem Sinne nach sehr gut: nur muß man dann mit Lachm. (nach Cod. B.) ἀνέχεσθε lesen. Und dies scheint das Beste, da das ἠνείχεσθε oder ἀνείχεσθε sehr leicht aus V. 1 herübergekommen sein kann. Will man indessen ἀνείχεσθε halten, so muß man eine absichtliche*) Umwerfung der Construction annehmen, die sich vielleicht daraus erklären ließe, daß Paulus, der anderswo (Gal. 1, 9) sagt: εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ᾽ ὃ ἐλάβετε, ἀνάθεμα ἔστω, den Corinthern nicht zu viel thun, und lieber die Sache als nicht geschehend darstellen wollte. Freilich würde dann das ἄν um so empfindlicher vermißt.

ὁ ἐρχόμενος.] Hierzu bemerkt Winer S. 95: „der Apostel denkt sich den Fall, daß ein Irrlehrer auftreten wird, concret: wenn der Auftretende (der, den ich mir als unter Euch auftretend bestimmt denke) verkündigt." Vielleicht könnte man ὁ ἐρχ. auch geradezu durch: der erste beste, erklären (der, der gerade herankommt), wie im Französischen: le premier venu.

5. Λογίζομαι γὰρ u. s. w.] Zur Erklärung des γὰρ setzt Fritzsche: *Id perperam facitis*, quod sc. aures falsis doctoribus benigne datis. Etenim non sum deterior illis, qui sibi permagni videntur apostoli. Lachm. liest statt γάρ, δέ, welches jedoch, als die leichtere Lesart, nicht die ursprüngliche zu sein scheint. — οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι scheinen nicht, wie auch Baur S. 102 meint, die Apostel Petrus, Jacobus und Johannes (vergl. Gal. 2, 9) selbst, sondern die ψευδαπόστολοι V. 13, zu sein, welche sich für die rechten Apostel hielten, indem sie sich auf die Auctorität des Petrus beriefen. Paulus polemisiert in unserm Briefe nirgends unmittelbar gegen jene ersteren und würde von ihnen den sehr bitter-ironischen Ausdruck οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι wohl nicht gern gebraucht haben, zumal, da es hinreichend war, zunächst jene ψευδαπόστολοι zu

*) Winers Meinung, S. 253, daß das Anakoluth dadurch veranlaßt sei, „daß mehrere Worte dazwischen stehen," scheint mir deshalb nicht haltbar, weil der Satz ὃ οὐκ — ἐδέξασθε dazu doch gar zu kurz ist.

bekämpfen. Daß diese gemeint sind, macht ferner auch der Umstand wahrscheinlich, daß er sich gleich in den folgenden Versen wegen seiner Uneigennützigkeit gegen die Corinther rühmt, womit er die Habsucht jener, wie sonst in unsern Briefen öfter, anklagt.

6. *Εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει*, u. s. w.] Wenn ich aber auch unkundig in einem künstlichen Vortrage menschlicher Weisheit bin (vergl. 1 Cor. 2, 1), so bin ich es doch nicht in der wahren, tiefern Erkenntniß des Christenthumes, vielmehr habe ich sie (die Erkenntniß) in jedem Stücke in allen Dingen Euch bekannt gemacht. Es scheint nämlich nicht zu zweifeln zu sein, daß statt *φανερωθέντες* mit Lachm. *φανερώσαντες* zu lesen ist (ersteres ist wahrscheinlich aus 5, 11 hieher gekommen, und will gar nicht recht in den Zusammenhang passen); das zweite *ἀλλά* ist, wie ich auch übersetzt habe, **vielmehr**, und giebt den Gegensatz zu dem *ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει*. Liest man aber *φανερωθέντες*, so müßte man erklären: doch was brauche ich Euch dies (daß ich kein Unkundiger in der Erkenntniß bin) zu sagen: ich bin Euch ja in allen Dingen wohl bekannt. Allein, abgesehen von andern Uebelständen, müßte man dann, da *ἀλλά* so einen Gegensatz zum **Ganzen**, *εἰ — γνώσει*, einführte, nicht ein Participium, *φανερωθέντες*, welches ja die Rede ans Vorhergehende **anschließt**, sondern ein verb. finit. *ἐφανερώθημεν* oder *πεφανερώμεθα*, haben.

Das *ἐν παντί* haben Einige durch: zu allen Zeiten, übersetzt: ich habe aber die gewöhnliche Bedeutung: in jedem Stücke, in jeder Hinsicht, beibehalten zu können geglaubt; es ist keineswegs identisch mit *ἐν πᾶσιν*, welches: in allen Dingen, heißt und sich auf den **Umfang** der vorgetragenen Gegenstände bezieht, dahingegen *ἐν παντί*, in jeder Hinsicht, auf die **Art der Behandlung** der Gegenstände, auf die Vollständigkeit ihrer Beleuchtung von allen Seiten geht. Andere nehmen *ἐν πᾶσι* als Masc., unter allen, apud omnes. Doch will dies nicht recht zu dem *εἰς ὑμᾶς* passen.

7. *Ἢ ἁμαρτίαν ἐποίησα* u. s. w.] Der Apostel geht zu einem andern Punkte über, zu seiner Uneigennützigkeit: „oder (um einen andern Punkt zur Frage zu bringen) habe ich etwa

Unrecht gethan, indem ich mich selbst erniedrigte, damit Ihr erhöhet würdet, (dadurch nämlich) daß ich Euch das Evangelium Gottes umsonst verkündet habe." Ueber den Gebrauch des Part. *ταπεινῶν* vergl. die Anm. zu 1 Cor. 14, 18. — Der Satz *ὅτι* u. s. w. ist Exegese zu den Worten: *ἐμαυτὸν ταπεινῶν*. Chrys.: *ὃ λέγει τοῦτό ἐστιν· ἐν στενοχωρίᾳ διήγαγον· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ, ταπεινῶν ἐμαυτόν· τοῦτο οὖν μοι ἔχετε ἐγκαλεῖν; καὶ διὰ τοῦτο κατεπαίρεσθέ μου, ἐπειδὴ ἐταπείνωσα ἐμαυτὸν προσαιτῶν, στενοχωρούμενος, λιμώττων, ἵνα ὑμεῖς ὑψωθῆτε; καὶ πῶς ὑψοοῦντο οὗτοι, τούτου ὄντος ἐν στενοχωρίᾳ; μᾶλλον ᾠκοδομοῦντο καὶ οὐκ ἐσκανδαλίζοντο.* Er verhinderte dadurch, daß er durchaus keinen Lohn von den Corinthern nahm, wie er schon oben sagte, allen möglichen Anstoß, und beförderte so, mittelbar, die Erbauung ihrer Gemeinde.

8. *Ἄλλας ἐκκλησίας ἐσύλησα, λαβὼν ὀψώνιον πρὸς τὴν ὑμῶν διακονίαν.*] Andere Gemeinden (nämlich die in Macedonien, V. 9) habe ich geplündert, gebrandschatzt, indem ich von ihnen Sold nahm, um Euch dienen, Euch das Evangelium verkünden zu können. *καὶ παρὼν* u. s. w.] Und als ich bei Euch war (vgl. die Anm. zu 12, 14 in der Einl.), bin ich, obgleich entblößt, doch niemandem zur Last gefallen. Das *καί* vor *ὑστ.* scheint emphatisch zu stehn, nicht bloß und zu sein; denn *ὑστ.* und *παρών* läßt sich nicht gut coordinieren.

9. *οἱ ἀδελφοὶ ἐλθόντες ἀπὸ Μακεδονίας.*] Wahrscheinlich Timotheus und Silas, welche, in Macedonien zurückgelassen, den Apostel in Corinth wiedertrafen, vergl. Apostelgesch. 18, 5 (und 17, 5). Da diese nicht direct von Philippi kamen, so ist es ungewiß, ob, wie Einige wollen, die Phil. 4, 15 erwähnte Wohlthat hier gemeint sei, die Philipper müßten denn etwa dem Timotheus und Silas, als diese noch in Macedonien weilten, die Gabe zugestellt haben, damit sie dieselbe dem Paulus nach Corinth überbrächten.

10. *Ἔστιν ἀλήθεια Χρ. ἐν ἐμοί, ὅτι.*] Statt eines Schwures. — *εἰς ἐμέ.*] Winer S. 338. — Theophylakt: *ἵνα μὴ νομίσωσιν, ὅτι διὰ τοῦτο εἶπεν, ὅτι τηρήσω ἐμαυτόν, ἵνα μᾶλλον αὐτοὺς ἐφελκύσηται, φησί, κατ᾽ ἀλήθειαν τὴν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ λέγω, ὅτι οὐ λήψομαι· ἵνα δὲ μήτις αὐτὸν νομίσῃ ἀλγοῦντα ἢ ὀργιζόμενον ταῦτα λέγειν, καύχησιν τὸ*

πρᾶγμα καλεῖ· τὸ δὲ ἀδάπανον κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον (vergl. 1 Cor. 9, 18), καύχημα μέγα αὐτῷ ἦν ὡς ὑπὲρ τοὺς τοῦ Χριστοῦ ὅρους διὰ Χριστὸν πηδῶντι. —

11. *Διατί; ὅτι οὐκ ἀγαπῶ ὑμᾶς; ὁ θεὸς οἶδεν.*] Weshalb bestehe ich so sehr darauf, kein Geld von Euch zu nehmen? Etwa weil ich Euch nicht liebe und Eure Gabe verschmähe? Gott weiß es, wie sehr ich Euch liebe. Dies kann also nicht der Grund sein.

12. *ὃ δὲ ποιῶ, καὶ ποιήσω* u. s. w.] Vielmehr werde ich, was ich thue, auch ferner thun, damit ich (nämlich) die Gelegenheit derer (denen) abschneide, welche Gelegenheit suchen. *Ἀφορμή* scheint: Gelegenheit, Anlaß gegen mich (nämlich: mich zu verläumden), zu bedeuten. Dann ist das zweite *ἵνα* u. s. w. dem ersten coordiniert und dessen Erklärung, in dieser Weise: damit sie nämlich, worin sie sich rühmen (kein Geld zu nehmen), darin (nur) mir gleich erfunden werden. Anders de Wette, welcher das zweite *ἵνα* als Erklärung der *ἀφορμή* nimmt, und übersetzt: Was ich aber thue, werde ich auch ferner thun, auf daß ich denen die Gelegenheit abschneide, die Gelegenheit suchen, daß sie in dem, dessen sie sich rühmen, uns gleich erfunden werden. Allein dann würde man erwarten, daß Paulus geschrieben hätte: *ἵνα ἐν ᾧ καυχώμεθα, εὑρεθῶσι καθὼς καὶ ἡμεῖς.*

13 *Οἱ γὰρ τοιοῦτοι ψευδαπόστολοι* u. s. w.] Der Zusammenhang: Ich zweifle gar nicht, daß sie solche Kunstgriffe (nämlich sich zu stellen, als wollten sie keinen Lohn nehmen) anwenden: — denn dergleichen falsche Apostel sind trügerische Arbeiter.

14. *Καὶ οὐ θαυμαστόν.*] Und dies, daß sie die Gestalt, den Schein von Aposteln Christi annehmen ist gar kein Wunder. Nimmt doch der Satan selber den Schein eines guten Engels an: wie der Meister, so die Diener! — *ὧν τὸ τέλος ἔσται* u. s. w.] Doch sie werden schon ihre Strafe finden!

16. *Πάλιν — εἶναι.*] Ich sage abermals, niemand halte mich für thöricht: d. h. ich bitte Euch abermals, daß Ihr mich, wenn ich mich rühme, nicht für so thöricht haltet, als ob ich das zu meiner Ehre thäte: ich thue es ja nur zu Eurem Heile, um Euch Waffen in die Hände zu geben (5, 12). εἰ

δὲ μήγε, κἂν u. s. w.] Wo nicht, d. h. Wollt Ihr mich indessen nicht so richtig beurtheilen, wollt Ihr mir mein Rühmen als wirkliche Thorheit auslegen, gut, so ertragt mich auch als einen Thörichten; ich kann erwiedern, daß ich es nur zur Entgeltung thue, daß ich es nur thue, um mein gutes Recht, mich auch einmal ein wenig zu rühmen, zu benutzen. Das κἂν erklären Emmerl., Fritzsche, II, 119, und Wahl I, S. 790 durch: δέξασθέ με, καὶ ἐὰν δέξησθέ με ὡς ἄφρονα. Doch kann κἂν hier auch καὶ ἂν sein, welches gewöhnlich durch: auch vielleicht, und auch wohl, übersetzt wird, aber eigentlich nichts anders ausdrückt, als daß der Satz hypothetisch gestellt ist. Es ist also an unserer Stelle zu erklären: Wenn aber nicht (εἰ δὲ μήγε), so ertragt mich auch als einen (in diesem Falle, dann allerdings) Thörichten.

17 Ὃ λαλῶ, οὐ λαλῶ κατὰ κύριον u. s. w.] Was ich rühmend rede, das rede ich nicht so, als ob ich glaubte, daß es (an sich, ohne Rücksicht auf die besondern Umstände, die einmal das Rühmen nöthig machen, ohne Rücksicht darauf, daß es ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχήσεως geschieht) dem Sinne des Herrn gemäß wäre, sondern so wie einer, der in Thorheit spricht, da es einmal zum Rühmen gekommen ist. In dieser Weise scheinen die Worte ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει καυχήσεως genommen werden zu müssen, in hoc argumento, in hac materia gloriandi. Andere: in hac fiducia gloriandi. Calvin: Animus quidem deum respiciebat, sed ipsa forma videbatur minus convenire servo domini. quanquam haec quae de se confitetur Paulus, potius damnat in pseudoapostolis: neque enim illi propositum erat se laudare, sed tantum illis se opponere, ut eos deiiceret. Transfert igitur in suam personam, quod illorum erat proprium, ut Corinthiis aperiat oculos.

18. Ἐπεὶ πολλοὶ u. s. w.] Luther richtig: Sintemal, (quandoquidem, quoniam) sich viele rühmen nach dem Fleische. Κατὰ τὴν σάρκα heißt hier: als Individuum, nach dem, was man als einzelner Mensch ist, wie 1 Cor. 9, 8 κατὰ ἄνθρωπον (vielleicht steht auch deshalb hier der sonst nicht gewöhnliche Artikel τήν). Er ist dem κατά κύριον entgegengesetzt. Bäur S. 104 sagt: „Soll es nun einmal, um ein solches καυχᾶσθαι κατὰ τὴν σάρκα V. 18 zu thun sein, um ein καυ-

χᾶσθαι, dessen Gegenstand nur angeborene, zufällige Vorzüge sind (σάρξ hier im Grunde in demselben Sinne, wie 6, 12, das Judenthum als das Angeborene), so kann ich es wohl auch noch meinen Gegnern gleich thun." Allein diese Auffassung ist hier zu eng: denn offenbar rechnet Paulus sowohl den Umstand, daß seine Gegner sich rühmen διάκονοι Χριστοῦ zu sein, als den, daß er es noch viel mehr ist durch sein Thun und Leiden (gewiß doch nicht angeborene, aus dem Judenthum überkommene Vorzüge) zu den Dingen, über welche sich rühmend, man sich κατὰ τὴν σάρκα rühmt. Baur setzt wohl zu willkührlich ein aber ein, wenn er nach den oben abgebrochenen Worten fortfährt: „Aber sie wollen nicht nur echte Israeliten sein, sondern als solche auch διάκονοι Χριστοῦ. Scheint es ihnen nun schon Thorheit, daß ich in den zuvor genannten Vorzügen mich ihnen gleichzustellen wage, so werden sie es vollends für Wahnsinn halten (παραφρονεῖν sagt hier offenbar mehr, als das vorhergehende ἀφροσύνη), daß ich vor ihnen sogar noch etwas vorausbaben will, indem ich mich auf etwas weit reelleres, als jene Vorzüge sind, auf die Thatbeweise meiner apostolischen Wirksamkeit berufen kann." Nehmen wir dagegen κατὰ τὴν σάρκα in der angegebenen Bedeutung, so umfaßt es beide Seiten, die angeborener und selbsterworbener Vorzüge, welche letztere der tiefsittliche Paulus so niedrig anschlägt (Luc. 17, 10: ὅταν ποιήσητε πάντα τὰ διαταχθέντα ὑμῖν, λέγετε· ὅτι δοῦλοι ἀχρεῖοί ἐσμεν), daß er ein Rühmen über sie ebenfalls ein Rühmen κατὰ τὴν σάρκα nennt.

19. φρόνιμοι ὄντες.] Ironisch: Ihr werdet Euch auch wohl meine Thorheit gefallen lassen, da es ja das Zeichen des Weisen ist, den Thoren zu ertragen und Ihr Euch so viel von Andern gefallen laßt. Worin letzteres besteht, setzt er nun im folgenden Verse

20. auseinander. Εἴ τις κατεσθίει.] sc. ὑμᾶς. So auch im Lat. devorare aliquem. Der Apostel spricht hier ganz offen aus, daß sich hinter der V. 12 erwähnten scheinbaren Uneigennützigkeit der falschen Apostel die schändlichste Habsucht verbarg. — εἴ τις λαμβάνει.] Die meisten ergänzen: ὀψώνιον; allein das wäre nach κατεσθίει sehr matt; vielmehr ist wieder ὑμᾶς zu supplieren und die Stelle aus 12, 16, wo δόλῳ dabei

steht, zu erklären: circumvenit vos. — εἴ τις ἐπαίρεται] sc. καθ' ὑμῶν. — εἴ τις ὑμᾶς εἰς πρόσωπον δέρει] Wenn Euch jemand auf das Schmählichste mißhandelt. —

21. *Κατὰ ἀτιμίαν λέγω, ὡς ὅτι ἡμεῖς ἠσθενήσαμεν.*] De Wette (ähnlich auch schon Vatablus): Zu (meiner) Schande gestehe ich, daß ich (dazu) zu schwach gewesen bin. Allein bei dieser Erklärung fällt auf, daß m e i n e r eingesetzt wird, da sonst ähnliche Formeln eine Bestimmung, auf wen sie zu beziehen sind, bei sich haben (*πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λέγω*, 1 Cor. 6, 5. 15, 34), oder, wenn sie ohne eine solche Bestimmung stehen (z. B. 7, 3) auf die Angeredeten, nicht auf den Redenden, zu beziehen sind; sodann, daß *κατά* durch zu übersetzt wird, da man *πρός* erwarten sollte; ferner daß *ἠσθενήσαμεν* heißen soll: ich war d a z u zu schwach; endlich, daß das *ὡς* vor *ὅτι* ganz vernachlässigt wird. Auch Winer S. 488 hält *ὡς ὅτι* für einen Pleonasmus. Allein wie die Formel zu erklären, leuchtet am besten aus 2 Thess. 2, 2 ein. *Ὅτι* giebt den Grund an, und ist w e i l, *ὡς* legt diesen Grund, aber in das S u b j e c t. Der Sinn des Ganzen scheint demnach zu sein: Schmählicher Weise, behaupte ich (laßt Ihr Euch jene Unbill gefallen), aus dem vermeintlichen Grunde, daß wir schwach seien, d. h. hinter jenen falschen Aposteln gänzlich zurückstehen und nicht wagen dürfen uns mit ihnen zu messen. Dies ist der einfachste Sinn von *ἀσθενεῖν*, wie sogleich der Gegensatz *τολμᾶν* ausweist.

22. *Ἑβραῖοί εἰσι* u. s. w.] Sehr ähnliche Stellen finden sich Phil. 3, 5. Röm. 11, 1 (vergl. Apostelgesch. 22, 3). Es ist keinesweges nöthig mit Emmerling anzunehmen: scilicet in hoc probabiliter isti *ἐτόλμησαν*, *Paulo originem ex stirpe aliena aut saltem e proselytis tribuentes.* Paulus sagt vielmehr: Jene erheben sich so sehr über mich: laßt aber doch einmal sehen, worin sie denn vor mir Vorzüge haben! Uebrigens darf wohl unter den drei Prädicaten keine ängstlich unterscheidende Synonymik angestellt werden. Der Apostel führt die verschiedenen glänzenden Namen, mit denen sich ein echter Jude benennen konnte, auf, und eignet sie sich so gut als jenen, zu. Will man unterscheiden, und annehmen, daß *Ἑβραῖοι* die hebräische Nationalität i m A l l g e m e i n e n bezeichne, *Ἰσραηλῖται*

wie Röm. 9, 4 insofern stehe, als τῶν Ἰσραηλιτῶν ἡ υἱοθεσία, καὶ ἡ δόξα, καὶ αἱ διαθῆκαι, καὶ ἡ νομοθεσία, καὶ ἡ λατρεία, καὶ αἱ ἐπαγγελίαι u. s. w. (diese Beziehung nimmt Emmerling an), so würde ein großer Theil dieser Beziehungen auch wieder recht eigentlich auf das letzte Prädicat: σπέρμα Ἀβραάμ passen. Ueber die Ansicht, daß Paulus hier und in der angezogenen Stelle des Philipperbriefes Ἑβραῖος im Gegensatze zu Ἑλληνιστής gebrauche, vergl. Neander S. 69, Anm. 2.

23. διάκονοι — ἐγώ.] Nennen sie sich, indem sie sich auf die Auctorität des Apostel Petrus berufen, vorzugsweise Diener Christi, so sage ich: noch viel mehr (ὑπέρ adverbiell Wahl. II, 591, Winer 357) bin ich es. Das Wort παραφρονῶν ist allerdings, wie Baur in der oben angef. Stelle bemerkt, stärker als ἐν ἀφροσύνῃ: ich bin wahnsinnig, daß ich mich dieser Arbeiten und Leiden, zu denen ich verpflichtet bin, rühme: aber ich muß es thun. Darum sage ich, ich habe mehr geleistet als sie alle (περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα, 1 Cor. 15, 10). — Zu den Ausdrücken ἐν κόποις περισσοτέρως u. s. w. und ὁδοιπορίας u. s. w. V. 26 muß man hinzudenken εἰμί: ich bin es auf eine noch viel ausnehmendere Weise in Arbeiten u. s. w. durch Reisen, durch Gefahren u. s. w.

24. τεσσαράκοντα παρὰ μίαν ἔλαβον.] 5 Mos. 25, 3 wird befohlen, daß nicht über vierzig Schläge gegeben werden sollen: damit nun ja dies Gebot nicht durch ein Versehen im Zählen überschritten würde, schenkten die Juden der Sicherheit wegen auf alle Fälle dem Verbrecher einen Schlag. Vergl. die Stellen bei Winer im Reall. S. 406, (bei Wolf 669 und bei Schöttgen Hor. Hebr. S. 714 fgg.). Das παρά ist außer, weniger (μιᾶς λιπούσης wie Josephus sagt). Ueber die Ellipse von πληγή siehe Winer S. 472. — τρὶς ἐῤῥαβδίσθην.] Ein Beispiel davon siehe Apostelgesch. 16, 22. Der Apostel unterscheidet diese Strafe von der obengenannten Jüdischen, welche eine Geisselung war. — ἅπαξ ἐλιθάσθην. Apostelgesch. 14, 19. — τρὶς ἐναυάγησα.] Hievon sind keine historischen Data vorhanden; denn was Apostelgesch. Cap. 27 erzählt wird, fällt in spätere Zeit. — νυχθήμερον ἐν τῷ βυθῷ πεποίηκα.] Wahrscheinlich von einem Umherirren auf

dem Meere ohne Schiff. Theophyl.: νυχθήμερον ἐκ τῷ βυθῷ διεγένετο νηχόμενος. —

26. κινδύνοις ποταμῶν u. s. w.] Ueber diese Genitive Winer S. 157. — ἐκ γένους.] Von den Juden. — ἐν ψευδαδέλφοις.] Unter falschen Brüdern. Gal. 2, 4. —

28. Χωρὶς τῶν παρεκτός.] Die Alten beziehen dies noch auf's Vorhergehende und machen einen Punkt hinter παρεκτός. Besser scheint es mit dem Folgenden verbunden zu werden. Und zwar entweder so, daß man ein Komma hinter παρεκτός setzt und Luthers Uebersetzung folgt: Ohne das was sich sonst zuträgt, nämlich daß ich täglich werde angelaufen und trage Sorge für alle Gemeinden. Dann muß man vorne suppliren: dies alles (das Vorhergehende) findet statt (belästigt mich) außer u. s. w., und ἡ ἐπισύστασις u. s. w. ist nicht Subject, sondern Apposition zu τῶν παρεκτός, welche Unregelmäßigkeit im Casus gar nicht auffallen kann. Oder man streicht mit Lachm. das Komma hinter παρεκτός und nimmt ἡ ἐπισύστασις als Subject: Außer dem Uebrigen (findet statt, belästigt mich) der tägliche Ueberlauf u. s. w.

29. Τίς ἀσθενεῖ, καὶ οὐκ ἀσθενῶ;] Wer ist schwach ohne daß ich mich zu seiner Schwäche herabließe, um ihm ja kein Aergerniß zu geben. Vergl. 1 Cor. 9, 22. — τίς σκανδαλίζεται, καὶ οὐκ ἐγὼ πυροῦμαι.] Wer leidet irgend ein Aergerniß, ohne daß ich mich selbst dadurch beleidigt fühle, und brenne, ihn davon zu befreien und denjenigen, der das Aergerniß gegeben, zu strafen. —

30. Εἰ καυχᾶσθαι δεῖ u. s. w.] Wenn ich mich doch einmal rühmen muß, so will ich mich nicht dessen rühmen, dessen andere sich gewöhnlich rühmen, ihrer Macht und ihres Ansehens, dessen, worin sie glücklich sind, sondern gerade dessen, dessen sich andere schämen, dessen, was Zeichen meiner Schwäche und meines Unglücks ist. Calvin: clausula est omnium superiorum, libentius Paulum gloriari in iis, quae sunt infirmitatis suae: hoc est, quae mundi opinione contemptum illi magis afferre poterant, quam gloriam. qualia sunt fames, carceres, lapidationes, verbera et eiusmodi: quorum scilicet non aliter nos vulgo pudet atque magnorum dedecorum.

31. Ὁ θεὸς καὶ πατὴρ u. s. w.] Die Meisten beziehen

diesen Schwur auf das Folgende, und meinen, daß Paulus dadurch die Wahrheit der V. 32 und 33 erzählten Geschichte bekräftigen wolle. Allein man sähe nicht, warum er es gerade bei dieser, die so unglaublich nicht war, thun sollte. Die Meinung des Chrysostomus: τί δήποτε ἐνταῦθα διαβεβαιοῦται καὶ πιστοῦται, ἐπ' οὐδενὸς τῶν προτέρων τοῦτο ποιήσας; ὅτι ἴσως τοῦτο ἀρχαιότερον ἦν καὶ ἀδηλότερον, ἐκεῖνα δὲ καὶ αὐτοῖς γνώριμα, ἡ μέριμνα τῶν ἐκκλησιῶν καὶ τὰ ἄλλα πάντα, möchte wenig haltbar sein. Es scheint vielmehr der Schwur entweder auf alles Vorhergehende (von V. 23 an) zu beziehen zu sein, oder doch wenigstens auf die unmittelbar vorhergehende Behauptung, daß er sich jener Schwächen rühme.

32. Ἐν Δαμασκῷ u. s. w.] Es fragt sich, warum Paulus diese Geschichte, die doch keineswegs an sich eine so bedeutende ist, als die vorhergehenden, noch hinzufügt, und zwar nachdem er gleichsam schon den Schluß gemacht hat. Ohne Zweifel, weil sie die erste Gefahr erzählt, in die er kam. Der Zusammenhang scheint dieser zu sein: Ich schwöre, daß alles jenes wahr ist (V. 31): kam ich doch schon in Damaskus, bald (3 Jahre, Gal. 1, 18) nach meiner Bekehrung, in die größte Gefahr, aus der ich kaum gerettet wurde. Auf diese Auffassung führt besonders das zu Anfange stehende: ἐν Δαμασκῷ, welches nicht unmittelbar zu ἐφρούρει gezogen werden kann, da es höchst tautologisch wäre zu sagen: In Damaskus ließ der Ethnarch die (Thore der) Stadt der Damascener bewachen. Vielmehr ist die Rede elliptisch und ein Komma hinter ἐν Δ. zu machen, in dieser Weise: Gleich in Damaskus (litt ich dergleichen), der Ethnarch ließ — bewachen. Die Geschichte selbst wird Apostelgsch. 9, 24 erzählt. Dort heißt es, daß die Juden das gethan hätten, was hier vom Ethnarchen des Aretas erzählt wird: dies ist jedoch nicht gerade ein Widerspruch, vermuthlich that der Ethnarch es jenen zu Gefallen, da er vielleicht vom Aretas beauftragt war, sich mit den Einwohnern der Stadt in möglichst gutem Vernehmen zu erhalten. Aretas, König von Arabien, Schwiegervater des Herodes Antipas, hatte nämlich, im Kriege mit diesem, erst kürzlich Damaskus erobert und daselbst einen Ethnarchen eingesetzt (Vergl. die Stellen bei Winer im Reall. S. 54).

Zweiter Abschnitt, Cap. XII und XIII.

Weiter kommt der Apostel auf die Auszeichnungen, die ihm durch ekstatische Zustände zu Theil geworden sind (12, 1—11), auf die Zeichen und Wunder (12), und abermals auf seine Uneigennützigkeit zurück (13—18). Sodann nochmalige Angabe des Zweckes der vorstehenden Aufzählungen eigener Verdienste (19—21), und wiederholtes Versprechen zu kommen und die Fehlenden zu strafen (13, 1—4). Zum Schluß, Vermahnungen und Grüße (5—13).

Capitel XII.

1. *Καυχᾶσθαι δὴ οὐ συμφέρει μοι· ἐλεύσομαι γὰρ* u. s. w.] Winer S. 379 (mit Fritzsche, welcher jedoch statt *δὴ*, *δὲ* vorzieht, und zwar gewiß mit Recht, weil hier der Gegensatz zu dem sich selbst Rühmen des vorigen Cap. gemacht werden soll) bemerkt: „Paulus setzt einander entgegen das sich selbst Rühmen (das Rühmen seiner Verdienste) und das Rühmen der ihm zu Theil gewordenen göttlichen Auszeichnungen. Letztere will er rühmen, V. 5, der Sinn ist also: doch das sich (selbst) Rühmen frommt nicht, denn jetzt werde ich zu einem Gegenstande des Rühmens kommen, der alles Selbstrühmen ausschließt." *).

Was nun die *ὀπτασίας* und *ἀποκαλύψεις* selbst betrifft, so scheinen dies ekstatische Zustände des Paulus zu sein, über die sich nichts gewisses mehr ausmachen läßt; keinenfalls ist aber das hier V. 2—5 erwähnte Factum identisch mit der Vision Christi auf dem Wege nach Damaskus. Sehr richtig bemerkt Neander S. 76: „Die Ansicht, daß die Vision, von welcher die Bekehrung des Paulus ausging, die von ihm selbst 2 Cor. 12, 2 bezeichnete sei, diese Ansicht, welche in neuerer Zeit wieder

---

*) Die von Lachm. aufgenommene Lesart: *καυχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρον μέν, ἐλεύσομαι δὲ καὶ εἰς* u. s. w. scheint, als die leichtere, spätern Ursprungs, besonders wegen des *δεῖ*, welches vermuthlich aus 11, 20 herübergekommen ist.

von manchen ausgezeichneten Theologen vorgetragen worden, hat doch alles gegen sich. Hier bezeichnet Paulus eine Erhebung im Geist zu einer höhern Region der Geisterwelt, bei dem, was die Bekehrung des Paulus veranlaßte, wird eine Offenbarung des herabgekommenen Christus für ihn, der sich bewußt war, auf Erden zu leben, bezeichnet. Der Eindruck dieser Erscheinung war für ihn zuerst etwas niederschlagendes, jenes geistige Ereigniß war mit einer außerordentlichen Geisteserhebung verbunden. Von der ersteren ging das Beginnen seines christlichen Bewußtseins aus, die zweite bezeichnet einen der höchsten innern Lebensmomente bei dem, der schon seit längerer Zeit in der Gemeinschaft mit Christo lebte, der unter den mannichfachen Kämpfen, welche er zu bestehen hatte, durch ein solches Vorgefühl des himmlischen Daseins erquickt und für seine irdischen Mühen neu belebt werden sollte. Von der hier erwähnten Bestimmung der vierzehn Jahre ist kein anderer chronologischer Gebrauch zu machen, als daß man nur gewiß die Zeitbestimmung für die Bekehrung des Paulus als falsch betrachten müßte, nach welcher er dies gerade vierzehn Jahre später geschrieben haben sollte." Vergl. auch Fritzsche I, 58 fgg.

2. *Οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ.*] Der Apostel setzt sich als Individuum, als *ἄνθρωπος κατὰ σάρκα*, sich, insofern er über sich selbst erhoben ist und in Christo lebt, entgegen. Nur von dem letzteren (*ὁ τοιοῦτος* V. 2 und 5) will er reden, nur über diesen sich rühmen, nicht über sich selbst (*ὑπὲρ ἐμαυτοῦ* V. 5) als Individuum: vielmehr betrachtet er sich als einen Fremden, der in dieser Sache gar nicht in Betracht kommt. *Βλέπε αὐτοῦ τὸ ἄτυφον, πῶς ὡς περὶ ἑτέρου τινὸς αὐτὰ διηγεῖται. ὑπὲρ γὰρ τοῦ τοιούτου, φησί, καυχήσομαι*, bemerkt Oekumenius. *εἴτε ἐν σώματι, οὐκ οἶδα· εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος, οὐκ οἶδα· ὁ θεὸς οἶδεν.*] Das Selbstbewußtsein des Paulus trat bei jener Ekstase so zurück, daß er den Zusammenhang mit der Außenwelt verlor, also nicht entscheiden mochte, ob sein Körper an dem Orte, wo er vor dem Eintreten jenes Zustandes sich befand, während desselben blieb, oder ob er zugleich mit dem Geiste an einen andern Ort entrückt wurde, Gott allein, dem er alles dies verdanke, wisse es.

ἁρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ.]

Die spätern Juden nahmen sieben Himmel an, (vergl. Schöttgen Hor. Hebr. S. 718 fgg.). Indessen scheint Paulus mit diesem bildlichen Ausdruck nur die Nähe, in der sein Geist sich zu Gott befand, haben bezeichnen zu wollen; eben so mit dem παράδεισος V. 4 (vergl. Christi Worte Luc. 23, 43). Schöttgen bemerkt: Paulus his verbis non utitur, quasi ipse tres aut plures coelos cum Iudaeis statuerit: sed phrasin tantum Iudaicam adhibet, ut rem ipsam phrasi apud eos nota ἐμφατικωτέρως proponat. Nimirum *in coelum rapi* vel *pervenire* Iudaica locutione denotat immediatam et summam revelationem divinam habere. Locutione a Mose desumpta, qui legem divinam in ipso coelo accepit, quorsum alii prophetae non pervenerunt, teste Deut. 34, 10.

καὶ ἤκουσεν ἄῤῥητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.] Das Wort ἄῤῥητα ist doppelsinnig, wie unser unsagbar, was man nicht sagen kann oder darf. Hier scheint die erstere Bedeutung stattzufinden, da von einem Verbote schwerlich die Rede sein möchte; eben so sind die letzten Worte ἃ — λαλῆσαι gewiß mit Emmerl. zu erklären: quibus enarrandis homo non par est. Eine Tautologie würde an sich gerade an unserer Stelle, wo der Apostel keine rechten Worte finden kann, eben weil er von ἀῤῥήτοις spricht, gar nicht auffallend sein; man kann aber auch annehmen, daß gerade mit der letzten Hälfte des Verses die Zweideutigkeit des ἄῤῥητα gehoben werden soll.

5. Τοῦ τοιούτου ist, wie schon oben bemerklich gemacht wurde, Gen. von ὁ τοιοῦτος, nicht, wie man aus Mißverstand zum Theil gewollt hat, gen. neutr. Paulus will also sagen: nur über mich, insofern ich nicht ich selbst, nicht dieser Paulus bin, sondern in Christo lebe, will ich mich rühmen; über mich selbst aber nur in meinen Schwächen, d. h. für mich den beschränkten Menschen in meiner Individualität halte ich es aber für den größten Ruhm, wenn ich nicht selbstständig, sondern schwach, wenn ich nicht in Glanz und Ehre, sondern in Leiden und Unehre dastehe; denn wenn der äußere Mensch untergeht, wird der innere desto lebendiger, mächtiger.

6. Ἐὰν γὰρ θελήσω καυχᾶσθαι, οὐκ ἔσομαι ἄφρων, u. s. w.] Das γάρ ist mit Winer S. 378 zu erklären:

meiner selbst will ich mich nicht rühmen, (ich könnte es thun), denn wenn ich mich rühme, bin ich nicht thöricht. Um hier nicht einen Widerspruch mit dem Vorhergesagten zu finden, muß man bedenken, daß Paulus dies beziehungsweise spricht: si gloriari voluero, non inveniar stultus, nämlich wenn man mich mit andern, die gar keinen Grund zum Selbstruhm haben, vergleicht: nach menschlichen Ansichten müßte man mich, da meine Vorzüge nicht erlogen sind (ἀλήθειαν γὰρ ἐρῶ), nicht für thöricht halten. Den Grund, warum Paulus diese Worte überhaupt beifügt, setzt Calvin sehr gut auseinander: Ne in calumniam traheretur, quod dixerat, se nolle gloriari, atque exciperent malevoli: Non vis, quia non potes, praeoccupat. Iure, inquit, possem, neque vanitatis coarguerer. habeo enim, unde, sed abstineo.

φείδομαι δέ, μή u. s. w.] Doch ich unterlasse es (eigentlich: doch ich schone, spare, was ich in Vorrath hätte), damit niemand in Bezug auf mich höher denke (mich höher anschlage), als (nach dem Maaßstabe), wie er mich sieht oder etwas von mir hört. Das ἐξ ἐμοῦ kann schwerlich mit Fritzsche II, S. 125 durch de me gegeben werden; es geht vielmehr auf den mündlichen Vortrag des Paulus, wie schon Grotius sehr richtig erklärt: Nolo quisquam me aliunde aestimet quam ex ipsis, quae ipse vidit [videt] me facientem, aut docentem audit. Das τὶ ist aus einer Prägnanz der Rede zu erklären; der Apostel wollte aus Bescheidenheit zu dem ὑπὲρ ὃ ἀκούει ἐξ ἐμοῦ, noch hinzufügen εἴ τι ἀκούει ἐξ ἐμοῦ, und zieht beide Gedanken zusammen (vergl. Fritzsche a. a. O.)

7. Καὶ τῇ ὑπερβολῇ u. s. w.] Der Zusammenhang: Meiner selbst will ich mich nicht rühmen (V. 6); und (denn mit gar kein übermäßiges Rühmen sei) damit ich mich auch nicht der überschwänglichen Offenbarungen überhebe, so ist mir ein Pfahl ins Fleisch gegeben, u. s. w. *).

---

*) Einen ganz andern Zusammenhang giebt die Lachmannische Lesart: ὑπὲρ δὲ ἐμαυτοῦ οὐ καυχήσομαι, εἰ μὴ ἐν ταῖς ἀσθενείαις (ἐὰν γὰρ θελήσω καυχᾶσθαι, οὐκ ἔσομαι ἄφρων, ἀλήθειαν γὰρ ἐρῶ· φείδομαι δέ, μή τις εἰς ἐμὲ λογίσηται ὑπὲρ ὃ βλέπει με ἢ ἀκούει ἐξ ἐμοῦ) καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων. διὸ ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι, ἐδόθη u. s. w. Allein abgesehen davon, daß, wenn alle die Worte von ἐὰν — ἐμοῦ paren-

Was die Construction dieses Verses betrifft, so scheint es am besten, die Worte ἄγγ. Σατᾶν als Apposition zu σκόλοψ, und als Subject in κολαφίζῃ nicht, wie Fritzsche will, σκόλοψ, sondern ἄγγ. Σ. zu nehmen. Fritzsche selbst giebt zu, reperiri exempla, unde appositionem per addita quaedam vocabula statim in subiectum converti pateat (II, 143), und meint nur: nihilominus tamen id hic factum vel propterea non crediderim, quod tum acumen periret, quod arctiore soni propinquorum vocabulorum σκόλοψ et κολαφίζῃ coniunctione nititur. Allein der letztere Grund scheint sehr gesucht, und das Bild würde sehr hart sein, wenn vom σκόλοψ gesagt würde, daß er κολαφίζει. Was Fritzsche vom schnellen Wechsel der Bilder und Vergleichungen sagt, möchte hier doch nicht ausreichen. Denn wenn zu einem Subjecte, welches **nicht schon selbst** ein Bild ist, mehrere bildliche Prädicate schnell hinter einander gesetzt werden, so hat dies nichts auffallendes, z. B. in den von Fritzsche angeführten Stellen: θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε, oder ἤδη κεκορεσμένοι ἐστέ, ἤδη ἐπλουτήσατε, u. s. w. Wenn aber das **Subject selbst**, wie hier σκόλοψ, schon ein bildlicher Ausdruck ist, dann ist es meist sehr hart, ein anderes Bild dazu als Prädicat gesetzt zu sehen. Und da es hier eine so leichte Auskunft giebt, so sehe ich nicht, warum man sie nicht benutzen sollte. — Ueber den Dat. τῇ σαρκί siehe Winer S. 181, Anm. 4.

Ueber den σκόλοψ selbst nun sind von den Ausll. die verschiedensten, zum Theil abentheuerlichsten, Meinungen aufgestellt. So hat man z. B. an Krankheiten gedacht und sogar ihren Sitz bestimmt; an Melancholie, an Gewissensbisse wegen der früheren Verfolgungen der Christen, an fleischliche Anfechtungen zur Unzucht u. s. w. Zu allen solchen **speciellen** Annahmen hat man entweder gar keine, oder nur Scheingründe. Es bleiben

---

thetisch zu nehmen wären, Paulus gewiß nach der Parenthese wieder irgend ein die Rede einführendes Wort hinzugesetzt hätte; so ist vorzüglich der Umstand gegen diese Lesart geltend zu machen, daß Paulus ihr gemäß das Rühmen wegen der ὑπερβολῇ τῶν ἀποκ. zu dem Rühmen ὑπὲρ ἑαυτοῦ rechnen würde; im Widerspruche mit den vorhergehenden Versen unsers Capitels, wo er τὸν τοιοῦτον ausdrücklich sich selbst (ὑπὲρ ἐμαυτοῦ V. 5) entgegengesetzt hatte.

wie mich dünkt, nur zwei Wege übrig. Entweder muß man mit Fritzsche annehmen, daß quaecunque in munere apostolico perferendae calamitates gemeint sind. Dafür spricht besonders V. 10. Oder man bescheidet sich mit Neander (S. 147, Anm.): „Ich kann denen nicht beistimmen, welche meinen, daß Paulus 2 Cor. 12, 7, wo er etwas bezeichnet, das ihn immerfort peinige, gleichwie eine verwundende Spitze, die einer an seinem Leibe mit sich herumtrage, nichts anderes bezeichnen wolle, als seine mannichfachen Widersacher [oder noch allgemeiner: Leiden]. Gewiß ist man nicht berechtigt zu sagen, daß Paulus hier nichts anderes meinen könne *), als was er im zehnten Vers meint, denn in dieser letzten Stelle wendet er ja nur die allgemeine Wahrheit, welche ihm die göttliche Stimme, in Beziehung auf den besondern vorher erwähnten Gegenstand zum Bewußtsein gebracht hatte, auf alles dasjenige an, was dazu dienen konnte, ihn seine menschliche Schwäche empfinden zu lassen. Gerade dies Verhältniß der Sätze und der besondere Ausdruck des Paulus deutet vielmehr darauf hin, daß er etwas ganz besonderes an der ersten Stelle bezeichnen wollte. Es läßt sich auch wohl nicht denken, daß er Gott [oder wie Fritzsche will, Christum] darum gebeten haben sollte, ihn von solchen Leiden zu befreien, die mit seinem Beruf wesentlich und unzertrennlich zusammenhingen. Sondern wir müssen an etwas ganz persönliches, ihn als Paulus, nicht als den Apostel betreffendes denken, wenn gleich es thöricht wäre, bei dem Mangel an gegebenen Merkmalen das Was genauer bestimmen zu wollen."

Die Worte ἄγγελος Σατᾶν will Fritzsche durch Satanae angelum erklären. Er führt als Grund an: Qui ἀγγ. σατ. *Satanam, angelum*, quam *Satanae angelum* interpretari maluerunt, ii non reputarunt, sic neminem relinqui, qui ablegare Satanam potuerit. Nam a deo quidem is mitti nequivit, qui e

*) Fritzsche: Premor σκόλοπι, inquit v. 7, mihi a Satana immisso, quo ut liberarer, ter dominum adii. Hic tamen voluntati meae non respondit, *quod sit magna ἀσθενείας utilitas* [ἡ γὰρ δύναμίς μου ἐν ἀσθενείᾳ τελειοῦται], e qua voce manifestum est, hic ἀσθένειαν dici, qui supra appellatus fuerat σκόλοψ et ἄγγ. σατᾶν. Allein ἀσθένεια kann sehr wohl das genus sein, von dem der σκόλοψ eine species ist.

nostrorum scriptorum theologis ita rebus malis praepositus sit, ut penes eum et summum et unicum earum imperium sit. Allein warum soll man annehmen, Paulus habe sagen wollen, daß Gott es dem Satan, (der immer bereit, den Frommen jedes Unglück zu bringen) zugelassen habe, ihn zu peinigen. Hätte Paulus das Wort Σατᾶν als Gen. genommen, so hätte er gewiß die Form Σατανᾶς, Gen. Σατανᾶ, die bei ihm öfter vorkommt, gebraucht. Fassen wir Σατᾶν als Acc., so erklärt sich außerdem auch besser, warum die Worte: ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι wiederholt sind. Dann ist es nicht, wie Fritzsche will, der Satan, sondern Gott, von dem das Geben des σκόλοψ ausgesagt wird; damit es nun aber nicht scheine, als wolle er sagen, Gott habe Wohlgefallen an seiner Peinigung und letztere sei der eigentliche, letzte Zweck der Zulassung des Satans, setzt Paulus diesen (die Bewahrung vor Ueberhebung und geistlichem Stolze) noch einmal hinzu.

8. Ὑπὲρ τούτου τρὶς τὸν κύριον παρεκάλεσα, ἵνα ἀποστῇ ἀπ' ἐμοῦ.] Man kann τούτου sowohl als Neutr., wie als Masc. nehmen. Doch scheint letzteres besser, so daß das ἵνα u. s. w. Exegese ist: Seinetwegen, nämlich daß er von mir wiche, habe ich dreimal den Herrn angerufen. Τρὶς erklärt Chrys. durch πολλάκις; doch könnte man auch annehmen, daß Paulus von einem dreimaligen Unterliegen unter jener Pein, von einer dreimaligen gänzlichen Muthlosigkeit, wo er in der Verzweiflung den Herrn um Befreiung angerufen habe, spreche.

9. Ἀρκεῖ — τελειοῦται.] Calvin: Vocabulum gratiae hic non favorem dei (ut alibi) sed per metonymiam auxilium spiritus sancti significat, quod nobis e gratuito dei favore provenit: sufficere autem piis debet, quia firma est et insuperabilis fultura, ne unquam succumbant. Videtur infirmitas nostra obstaculo esse, quominus suam virtutem deus in nobis perficiat. Id non tantum negat Paulus, sed e converso asserit, tunc rite demum perfici dei virtutem, quum infirmitas nostra appareat. Vergl. 4, 7: ἔχομεν τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν, ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν. Gerade dadurch, daß der äußere Mensch sich ganz

aufopfert, zu Grunde geht, wird der innere in Gott unendlich wieder hergestellt.

ἥδιστα οὖν μᾶλλον u. s. w.] Fritzsche verbindet das μᾶλλον eng mit καυχήσομαι, in dieser Weise: Lubentissime *magis etiam* (sc. quam quum nondum hoc responsum domini tulissem, cf. v. 5) propter meas calamitates in posterum gloriabor, ut Christi efficacia suam virtutem exserere in me possit. Einfacher scheint es, das μᾶλλον dadurch zu erklären, daß man hinzudenkt: ἢ ἐν ταῖς ἀποκαλύψεσιν, wie gleich der Gegensatz — ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου ausweist. — ἵνα u. s. w., damit in mir einkehre die Kraft Christi, d. h. damit, wenn mein Selbst immer mehr zu Grunde geht, Christi Kraft immer mächtiger in mir werde. Im Menschen steht immer die Herrschaft Gottes und die seiner Selbstheit im umgekehrten Verhältniß: je mächtiger jene, desto geringer diese, je mächtiger diese, desto geringer jene. In diesem Sinne setzt der Apostel hinzu

10. ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι.] Ein Oxymoron. Offenbar ist Paulus im Vordersatze das Subject in anderer Beziehung, als im Nachsatze. Dort ist es sein äußerer Mensch, hier sein innerer.

12. Τὰ μὲν σημεῖα u. s. w.] Das μέν ist so gebraucht, daß ein Satz mit δέ nach δυνάμεσι zu supplieren ist. Ich stehe jenen falschen Aposteln nicht nach: die äußere Beglaubigung meiner als eines Apostels werdet Ihr gewiß anerkennen; aber auch sonst könnt Ihr Euch über nichts beschweren. Denn was ist es u. s. w. So erklärt sich, wie man sieht, auch das γάρ V. 13 sehr gut. — Das Wort σημεῖα ist das erstemal in allgemeinerer Bedeutung gebraucht, als das zweitemal; dort als documenta, hier als: Wunderzeichen. — Der bestimmte Artikel vor ἀποστόλου bedeutet: des Apostels, wie er sein soll, des Ideals eines Apostels. — ἐν πάσῃ ὑπομονῇ.] Die Meisten coordinieren diese Worte mit den folgenden; Chrysostomus: θέατρον ποιῶν πρῶτον τίθησι τὴν ὑπομονήν. τοῦτο γὰρ ἀποστόλου δεῖγμα, τὸ φέρειν πάντα γενναίως. Allein von der Ertragung der Leiden hat er schon oft genug geredet, und die σημεῖα τοῦ ἀποστόλου sollen offenbar äußere Beglaubigungen, zu denen

Gott den Aposteln die Kraft giebt, bezeichnen *). Darum zieht man die Worte ἐν πάσῃ ὑπομονῇ besser zu κατειργάσθη, so daß die Art und Weise, wie die σημεῖα zu Stande kommen, angegeben werden soll: mit aller Geduld. Für diese Auffassung spricht noch mehr der Umstand, daß das ἐν vor σημείοις wahrscheinlich unecht und mit Lach. wegzulassen ist. Estius (beim Polus): **miracula apostolica apud vos a me facta sunt non cum fastu et imperio, quasi propterea me extollere vosque in servitutem redigere vellem, — sed cum omni patientia et humilitate.**

13. ὑπὲρ τὰς λοιπὰς ἐκκλησίας, u. s. w.] Denn worin habt Ihr mehr als die übrigen Gemeinden im Nachtheile gestanden? Winer S. 341: ὑπέρ heißt nur scheinbar infra; die Richtung ist hier nur umgekehrt gedacht (wie sie eben das Verb. ἡττᾶσθαι ausspricht): nach unten zu drüber hinaus. — Χαρίσασθέ μοι u. s. w.] Es braucht nicht erst bemerkt zu werden, daß diese Worte ironisch zu nehmen sind.

14. Ἰδού, τρίτον u. s. w.] Vergl. die Einleitung. — οὐ γὰρ — ὑμᾶς.] Aehnlich wie oben 7, 3. — οὐ γὰρ ὀφείλει u. s. w.] Denn ich weiß ja, daß u. s. w. —

15. εἰ καὶ — ἀγαπῶμαι.] Wenn ich auch, je mehr ich Euch liebe, desto weniger (von Euch) geliebt werde, d. h. wenn man auch diese Liebe nicht nur nicht anerkennt, sondern mir sie sogar zur Schuld anrechnet, insofern man mir vorwirft, sie sei eine heuchlerische.

16. Ἔστω δέ, u. s. w.] Mit diesen Worten führt Paulus einen möglichen oder wirklichen Einwurf der Corinther ein. Doch es sei, Ihr gebt mir vielleicht zu, daß ich Euch nicht beschwerlich geworden bin; aber, werdet Ihr behaupten, als verschlagener, habe ich Euch mit List gefangen. Chrysostomus: ὃ λέγει, τοιοῦτόν ἐστιν· ἐγὼ μὲν ὑμᾶς οὐκ ἐπλεονέκτησα. ἐγὼ δέ τις ἴσως εἰπεῖν, ὅτι αὐτὸς μὲν οὐκ ἔλαβον, πανοῦργος δὲ ὢν παρεσκεύασα τοὺς ὑπ' ἐμοῦ ἀποσταλέντας εἰς οἰκεῖον πρόσωπον (für ihre Person, in ihrem Namen) αἰτῆσαί τι παρ' ὑμῶν, καὶ δι' ἐκείνων αὐτὸς ἐδεξάμην, τοῦ δοκεῖν εἰληφέναι ἔξω ἐμαυτὸν τιθείς, δι' ἑτέρων λαμβάνων. ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο

*) Die Stelle, 6, 4, welche Emmerl. vergleicht, scheint eben darum anderer Art zu sein, weil daselbst von συνιστάνειν die Rede ist.

ἔχοι τις ἂν εἰπεῖν· καὶ μάρτυρες ὑμεῖς. διὸ καὶ κατ' ἐρώτησιν προάγει τὸν λόγον, λέγων· παρεκάλεσα—περιεπάτησε; τουτέστιν, οὐδὲ αὐτὸς ἔλαβεν. εἶδες πόση ἐπίτασις ἀκριβείας, τῷ μὴ μόνον ἑαυτὸν καθαρὸν τηρεῖν τοῦ λήμματος, ἀλλὰ καὶ τοὺς ὑπ' αὐτοῦ πεμπομένους οὕτω ῥυθμίζειν, ἵνα μηδὲ μικρὰν δῷ πρόφασιν τοῖς ἐπιλαμβάνεσθαι βουλομένοις;

18. *καὶ συναπέστειλα τὸν ἀδελφόν·*] Viele Ausleger, selbst noch Emmerling, nehmen an diesen Worten Anstoß, und suchen sie mit Cap. 8, 16 zu vereinigen, wo zwei Brüder als Reisegefährten des Titus angegeben werden. Aber es ist ja von einer ganz andern Reise des Titus, als von der im achten Capitel erwähnten, die Rede! Paulus spricht ja offenbar von dem frühern, vorjährigen Aufenthalt des Titus in Corinth, wo er die Collecte vorläufig eingeleitet hatte (8, 6 προενήρξατο), nicht von dem noch bevorstehenden. Dies bemerkt auch sehr richtig Eichhorn Einl. S. 183: „damals, als Titus die Corinther für Paulus heimlich soll geplündert haben, hat er nur Einen Bruder (nicht wie bei der Collecte zwei Brüder, 8, 22. 23. 9, 3. 5) zur Begleitung gehabt, folglich soll es zur Zeit der ersten Anwesenheit von Titus geschehen sein, wo noch keine Collecte **erhoben** wurde.“ Um so auffallender ist es, daselbst S. 197 folgende Worte zu lesen: „Paulus antwortet: durch welchen seiner Gesandten es sollte geschehen sein? Titus habe das **vorigemal** keinen Sold von ihnen genommen, und **diesesmal** habe er den Bruder, der zur Sammlung der Collecte bestimmt sei, mit Titus abgesendet, um das Geld in Empfang zu nehmen: wie nur ein Schein da sei, daß er durch seine Gesandten insgeheim etwas von den Corinthern an sich zu ziehen suche (12, 17. 18.).“ Beide Stellen stehen in offenbarem Widerspruch, und bei der letztern findet ein augenscheinliches Versehen statt.

19. *Πάλιν δοκεῖτε, ὅτι ὑμῖν ἀπολογούμεθα;*] Man kann diese Worte entweder als Frage, oder mit Lachm. als Aussage nehmen, also entweder: Glaubt Ihr schon wieder, daß ich mich vor Euch vertheidigen will? oder: Ihr könnt nach dem Vorhergehenden wieder *) glauben, daß ich u. s. w. In welcher

---

*) Oder nach Lachmanns Lesart: πάλαι, längst, d. h. schon diesen ganzen Abschnitt meines Briefes hindurch. Es fragt sich nur, ob das πάλαι in dieser Bedeutung vorkommen kann.

Beziehung der Apostel diese Worte sagt, leuchtet aus dem Folgenden: κατενώπιον — οἰκοδομῆς, ein. Es konnte scheinen, er wolle sich selbst empfehlen (vergl. 3, 1. 5, 12). Darauf antwortet er: ich rede vor Gott, in Christo, d. h. meine Gesinnungen bei dem, was ich sage, sind nicht selbstsüchtig, sondern lauter und rein: vielmehr geschieht alles zu Eurer Erbauung (in wiefern dies letztere, wird sogleich V. 20 auseinandergesetzt). Wenn man so das δέ durch vielmehr übersetzt, so braucht man nicht mit Calvin anzunehmen, Paulus wolle sich vor zwei Verläumdungen schützen: es wird nur dieselbe Sache negativ und positiv dargestellt; ebensowenig braucht man λαλοῦμεν τάδε πάντα (das Pron. ὅδε kommt sonst gar nicht beim Paulus vor; dagegen τὰ δὲ πάντα 5, 18) zu lesen, wie einige thun, z. B. de Wette, welcher übersetzt: Im Angesichte Gottes, in Christo, sagen wir dieses alles, Geliebte, um Eurer Erbauung willen. — Ueber den Dat. ὑμῶν vergl. Winer S. 172.

20. φοβοῦμαι γάρ, μήπως u. s. w.] Calvin: Declarat, qualiter pertineat ad ipsorum aedificationem, suam integritatem praedicari: nam eo, quod in contemptum venerat, multi quasi excussis habenis lasciviebant. Reverentia autem causa illis fuisset resipiscentiae, quia eius monitionibus auscultassent. Ich fürchte, daß ich Euch nicht (so gebessert) finde, wie ich Euch wünsche, und daß Ihr mich (demzufolge) nicht (so milde) findet, wie Ihr mich wünscht. — μήπως ἔρις u. s. w.] Nähere Bestimmung, worin es bestehen wird, daß sie nicht so sind, wie er sie wünscht. —

21. μὴ πάλιν u. s. w.] Vergleiche die Einleitung. — πρὸς ὑμᾶς.] Vergl. 1 Cor. 16, 6 und Winer S. 342. — καὶ πενθήσω πολλ. τ. πρ. καὶ μὴ μετ.] Und daß ich viele derjenigen, die vorher gesündigt haben, (d. h. derer, welche ich schon durch meinen zweiten Aufenthalt bei Euch als Sünder kannte) und die sich noch nicht bekehrt haben, werde beklagen müssen (insofern ich mich werde genöthigt sehen, sie hart zu strafen). Die Worte ἐπὶ u. s. w. sind mit μετάν. so zu verbinden: die noch nicht ihren Sinn geändert und sich so betrübt haben über (Winer S. 336, Wahl I, 585) ihre Unreinigkeit u. s. w.

Capitel XIII.

Ueber V. 1 und 2 siehe die Einleitung.

3. *ἐπεὶ δοκιμὴν ζητεῖτε* u. s. w.] Auf's Vorhergehende zu beziehen: ich werde Euch nicht schonen, da Ihr einmal einen Beweis des in mir redenden Christus verlangt, d. h. da Ihr mich einmal zwingt zu zeigen, daß ich als Apostel, Christi Repräsentant bin, welcher (Christus) gegen Euch nicht schwach, sondern in Euch mächtig ist, d. h. welcher nicht etwa keine Macht gegen Euch zu zeigen hat, sondern sie an Euch bewährt.

4. Der Zusammenhang: Glaubt nicht, daß Christus schwach ist (und so mittelbar auch ich, der Repräsentant Christi, schwach bin); denn wenn er auch wegen seiner Schwäche gekreuzigt wurde (wenn seine Schwäche auch Grund war, daß er g. w.), so lebt er doch (nun) durch Gottes Macht. (Eben so auch ich). Denn ich bin (zwar) schwach in ihm (*ἐν αὐτῷ* in und gemäß der apostolischen Gemeinschaft mit Christo, der auch in gewisser Beziehung, als Mensch, *ἀσθενής* war, Winer S. 332 Anm.), aber ich werde mit ihm leben, durch die Macht Gottes, gegen Euch, d. h. aber ich werde gegen Euch zeigen, daß ich mit ihm durch die Macht Gottes lebe. Die rec.: *καὶ γὰρ καὶ ἡμεῖς* u. s. w., welche Fritzsche (II, 141) vorzieht, möchte, als die leichtere, doch nicht den Vorzug verdienen.

5. *Ἑαυτοὺς — δοκιμάζετε.*] Fritzsche: Bene cohortationes proxime praegressa excipiunt. Nam opportune post iactatas minas v. 4 (*ἀλλὰ ζησόμεθα κ. τ. λ.*), ne eas eventu probari sinant, Corinthios monet. — *ἢ οὐκ — ἀδόκιμοί ἐστε.*] Die Worte *ἐπιγινώσκετε ἑαυτοὺς ὅτι Ἰ. Χρ. ἐν ὑμῖν ἐστιν* scheinen nach einer Attraction zu stehen für: *ἐπιγινώσκετε, ὅτι Ἰ. Χρ. ἐν ὑμῖν ἐστιν*, so daß die Worte *ὅτι — ἐστίν* das eigentliche Object zu *ἐπιγ.* ausmachen. Der Sinn des Ganzen ist nun dieser: Prüfet Euch ernstlich (*Ἑαυτοὺς — δοκιμάζετε*), dies ist Eure Pflicht; oder erkennt Ihr etwa nicht, daß Christus in Euch ist (daß Ihr also nicht so dahin leben könnt, als ob Ihr Heiden wäret, sondern daß, wenn Ihr dies thut, Ihr Christum schändet; vergl. die Stellen, wo die Christen mit einem Tempel Gottes verglichen werden, den sie nicht entheiligen dür-

sen). (Dies werdet Ihr aber erkennen): Ihr müßtet denn etwa gänzlich unprobehaltig sein (dann werdet Ihr von alle dem nichts wissen wollen). Fritzsche: **Vos explorate, an in fide perstetis: vos spectate: annon intelligitis, vos esse homines christianos,** *quos nempe probatae fidei esse par sit.* **Vos christianos esse, quibus sit sancte vivendum, opinor, intelligetis, nisi forte minus probati estis.**

6. Der Zusammenhang: Ich will hoffen, daß dies (daß Ihr unprobehaltig seid, V. 5) nicht stattfindet: mich aber sollt Ihr jedenfalls nicht unprobehaltig finden, ich will schon die Macht, die mir Christus gegeben hat, bewähren.

7. *Εὔχομαι δὲ πρὸς τὸν θεὸν μὴ ποιῆσαι ὑμᾶς κακὸν μηδέν.*] Diese Worte kann man entweder mit de Wette übersetzen: doch ich bitte zu Gott, daß Ihr nichts Böses thun möget; oder nach 10, 2 (vergl. die Anm. daselbst): ich flehe zu Gott, nicht gezwungen zu sein, Euch irgend ein Böses (als Strafe) anzuthun. Die letztere Auffassung scheint die bessere, weil das *ἀλλ' ἵνα ὑμεῖς τὸ καλὸν ποιῆτε* bei der erstern etwas tautologisch ausfällt.

οὐχ ἵνα — ὦμεν.] Das *ἵνα* übersetzt de Wette durch: damit, in folgender Weise: nicht damit wir probehaltig erscheinen, sondern damit Ihr das Gute thuet, wir aber für unprobehaltig gelten. So kommt aber ein Sinn heraus, der einen Widerspruch enthält. Das Wort *δόκιμος*, vom Paulus gebraucht, heißt offenbar, wie aus dem ganzen Zusammenhange erhellt: die apostolische Strenge handhabend *). Wenn Paulus also sagte: Ich wünsche, daß Ihr gut seid (oder was dasselbe in dieser Rücksicht: daß ich Euch nicht zu strafen brauche), nicht, damit ich als Strenger erscheinen kann, so würde Rechtthun der Corinther, und Strenge des Paulus als einander bedingend und zusammen gehörig gesetzt!

Man könnte sich also nicht anders helfen, als durch Annahme einer Trajection des *οὐ*, (wie auch Viele gethan), so daß

*) Eine andere Bedeutung, nach der *δόκιμος* etwa heißen könnte: probehaltig, insofern Paulus als Gründer der Cor. Gemeinde gute Früchte gezogen, und der Sinn des Ganzen wäre: ich wünsche, daß Ihr gut seid, nicht damit ich die Ehre davon habe, ist des Zusammenhanges wegen gänzlich unzulässig.

der Sinn wäre: Ich wünsche, daß Ihr nichts Böses thut (oder: daß ich Euch nicht zu strafen brauche), damit ich nicht als Strenger erscheinen muß, sondern Ihr das Gute thut, ich aber unprobehaltig (nicht strenge, gelinde) bin. Allein man muß sich so schwer wie möglich dazu verstehen, eine solche Trajection anzunehmen, und außerdem tritt so immer eine sehr harte Tautologie hervor. Denn das ἵνα οὐχ ἡμεῖς δόκιμοι φανῶμεν würde doch ganz gleich sein dem (ἵνα) ἡμεῖς δὲ ὡς ἀδόκιμοι ὦμεν.

Diese ganze Schwierigkeit hebt sich aber von selbst, sobald man die Worte οὐχ ἵνα u. s. w. nicht so faßt, als ob sie den Zweck, den Paulus beim εὔχεσθαι τὸν θεόν u. s. w. habe, angeben, sondern dies letztere selbst näher bestimmen, erläutern sollen. Das ἵνα behält auch so seine telische Bedeutung, nur kann es nicht durch das Deutsche damit übersetzt werden. Man kann es entweder gleich von εὔχομαι *) abhängen lassen, so daß man dieses Verbum nach οὐχ suppliert, oder, was noch besser scheint, aus dem εὔχομαι den Begriff θέλω oder dergl. herausziehen. Dann ist der Sinn des Ganzen: Ich flehe aber zu Gott, daß ich nicht gezwungen werde, Euch irgend ein Böses zu thun; nicht (wünsche ich) daß ich probehaltig (d. h. also strenge) mich zeigen muß, sondern daß Ihr das Gute thut, ich aber wie unprobehaltig bin (d. h. unprobehaltig, also nicht strenge, erscheine). Auch Winer S. 458 scheint diese Ansicht zu haben, obgleich er sie nicht deutlich ausspricht.

8. Οὐ γάρ u. s. w.] Der Zusammenhang: Ich will gern als ἀδόκιμος, als ein solcher, der die Drohungen, von seiner apostolischen Macht Gebrauch zu machen, nicht hält, erscheinen, wenn Ihr Euch nur bessert. Und im letztern Falle muß ich es auch; denn wir können ja nichts gegen die Wahrheit, sondern alles (was wir können, vergl. die Anm. zu 1 Cor. 3, 7)

*) Freilich kommt εὔχομαι selbst nicht mit ἵνα im N. T. vor (wohl aber mit ὅπως Jac. 5, 16, welche Stelle jedoch vielleicht etwas anders zu erklären ist); dagegen ist προσεύχομαι mit ἵνα nicht selten, z. B. Marc. 14, 35. Daß aber an unserer Stelle eine doppelte Construction, erstlich mit dem Inf. (μὴ ποιῆσαι u. s. w.), und dann mit ἵνα vorkommen würde, könnte nicht auffallen, da ein epexegetischer Satz öfter in einer andern Construction steht, als die Worte, zu denen er Epexegese ist.

für die Wahrheit; sobald ich Euch strafen würde, nachdem Ihr Euch gebessert habt, um nur auf alle Weise meine apostolische Macht zu zeigen, wäre ich nicht mehr im Dienste der Wahrheit; dann würde auch Christus nicht mehr mit mir sein. Chrys.: *ἵνα μὴ δόξῃ αὐτοῖς χαρίζεσθαι, — τοῦτο γάρ ἐστιν ἀνενδόξου γνώμης, — ἀλλ' ὅπερ ἡ τοῦ πράγματος ἀπαιτεῖ φύσις, τοῦτο ποιῇ, τοῦτο ἐπήγαγε λέγων· οὐ γὰρ δυνάμεθά τι κατὰ τῆς ἀληθείας. ἂν γὰρ εὕρωμέν, φησιν, ὑμᾶς εὐδοκιμοῦντας, ἀποκρουσαμένους τὰ ἁμαρτήματα διὰ τῆς μετανοίας, παῤῥησίαν πρὸς τὸν θεὸν ἐσχηκότας· οὐδὲ δυνάμεθα, κἂν βουληθῶμεν, κολάσαι λοιπόν, ἀλλὰ κἂν ἐπιχειρήσωμεν, οὐ συμπράξει ὁ θεός· εἰς τοῦτο γὰρ ἡμῖν ἔδωκε τὴν δύναμιν, ὥστε ἀληθῆ φέρειν τὴν ψῆφον καὶ δικαίαν, καὶ οὐχ ὑπεναντίαν τῇ ἀληθείᾳ.*

9. *Χαίρομεν — ἦτε.*] Um das *γάρ* zu erklären, muß man entweder diesen Vers mit dem achten coordinieren, so daß ein zweiter Grund zu V. 7 angegeben wird, oder einen Satz einsetzen, und etwa mit Theophylakt exponieren: *Πάλιν δείκνυσιν ἑαυτὸν σφόδρα οἰκεῖον αὐτοῖς ὄντα. Λέγει γάρ, ὅτι μὴ νομίσητε, ὅτι ἐπειδὴ οὐ δύναμαι, ἀπταίστων ὄντων ὑμῶν, τὴν δύναμίν μου ἐπιδείξασθαι, ἀλγῶ διὰ τοῦτο· χαίρω γὰρ μάλιστα, ὅταν αὐτὸς μὲν ἐγὼ ἀσθενῶ, τουτέστιν, ἀσθενὴς νομίζωμαι, ὡς μὴ ἐπιδεικνύμενος δύναμίν τινα ἐν τῷ τιμωρεῖσθαι, ὑμεῖς δὲ δυνατοὶ ἦτε, τουτέστιν, ἐνάρετοι, ἄπταιστοι.* —

τοῦτο δέ u. s. w.] *Τοῦτο*, nämlich, daß Ihr *δυνατοί* seid, wie auch gleich durch den Zusatz *τὴν ὑμῶν κατάρτισιν* erklärt wird.

10. *ἀποτόμως χρήσωμαι.*] Das *χρῆσθαι* ist hier umgehen mit jemandem, uti aliquo, so daß man *ὑμῖν* supplieren kann (vergl. Apstg. 27, 3); so Wahl II, 654. Oder es kann auch absolut für: verfahren, stehen. So de Wette.

11. *παρακαλεῖσθε.*] Das Medium bedeutet hier: sich gegenseitig trösten. Winer S. 209. - Was die Construction des ganzen Verses betrifft, so steht der Imperativ und hinten *καί* mit dem Futurum, dem Sinne nach für: wenn — so. Vergl. Winer S. 259.





